۵۰۱

وقف

نمود قربة الی الله تعالی این کتاب را بر جمیع مسلمانان
از عنایت الله محمد داود مخاطب بتقرب خان
و متولی شرعی کردانید اصلح اولاد خود را
ملتمس آنکه هر کاه ازین کتاب بهره مند کردند
واقف را بدعا و فاتحه یاد نمایند فمن بدله بعد ما
سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه
و کان ذلک فی ربیع الثانی سنه
اثنین و سبعین و الف

وبه ثقتي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أبان من حق متبع وبصر من باطل مبتدع وأرشد إلى دلالة واضحة من ضلالة
وصلواته على خير خلقه الأنبياء وأفضلهم وأكرمهم سيدنا محمد وعلى الأكارم والمصابيح من أهله الذين
سلكوا منهاجه واتبعوا محاجه وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته وبينوا مجملها وفسروا مشكلها
وأقاموا أودها وقوموا أمرها وسلامه ورحمته وبركاته أما بعد فإني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية
العميدية أدام الله سلطانها وأعلى أبداً شأنها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شنع بها على الشيعة الإمامية
وادعي عليهم مخالفة الإجماع وأكثرها يوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين والمتأخرين وما
ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الأدلة الواضحة والحجج اللائحة ما يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش
معه خلاف المخالف وأنا ممتثل ذلك وأفعله وأزيل الشبهة المعترضة فيه وأنا أبتدئ بذلك معتمداً
من الإيجاز والاقتصار لما لا يخل وما كان خارجاً عن الكتاب يفضي إلى الإملال والإضجار وما توفيقي إلا بالله عليه
توكلت وبه استعنت واعتصمت ومما يجب تقديمه الأصل الذي عليه يتفرع ما نخرج به ونبينه من تشعب
لأن الشناعة إنما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه يعضده ولا حجة للقائل به فيكون الباطل العاري
من الحجج والبينات البعيد عن الدلالات فأما ما عليه دليل يعضده وحجة تقويه فهو الحق اليقين ولا يضره الخلاف فيه
وقلة عدد القائل به كما لا ينفع الباطل الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب إليه وإنما يسأل الذاهب إلى مذهب
عن دليله على صحته لا عن جملة القائلين به ولا عمن يوافقه أو يخالفه على أنه لا أحد من فقهاء الأمصار إلا
وهو ذاهب إلى مذاهب تفرد بها وشذ عن الفقهاء كلهم عنها فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي
تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كأبي حنيفة والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفردوا بها وكل
الفقهاء على خلافهم فيها وما الفرق بين ما تفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها وبين ما انفرد به
أبو حنيفة والشافعي من المذاهب التي لا موافق لهم فيها فإن قالوا الفرق بين الأمرين أن كل مذهب تفرد به أبو حنيفة

قد وافقه فيه قوم من فقهاء أهل الكوفة أو من السلف المتقدم وكذلك ما انفرد به الشافعي له فيه موافق من أهل الحجاز
ومن السلف الماضي وكذلك الشيعة قلنا ليس كل مذهب تفرد به أبو حنيفة والشافعي وصل إلى أهل الكوفة وأهل
الحجاز أو السلف قائل به وإن ادعي في ذلك فهو خلاف المعلوم ولو سلم غير منازع فيه فالشيعة أيضاً تدعي في
أن مذاهبها التي انفردت بها هي مذاهب جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي بن الحسين زين
العابدين عليهم السلام ومن ذهب إليها فجعلهم في ذلك بمنزلة أبي حنيفة والشافعي وفلان وفلان
أما أنتم فعلى قول الأكثر تعدون أحمد بن حنبل وداود ومحمد بن جرير الطبري فيما انفردوا به فإنكم قد تعدونهم خلافاً
فيما انفردوا به ولا تعدون الشيعة خلافاً فيما انفردوا به وهذا ظلم لهم وحيف عليهم على أن من مذاهب أبي حنيفة
التي تفرد بها والشافعي ما لا يمكن أن يدعي أن له في القول بها سلفاً من الصحابة ولا التابعين وإن شئنا
أشرنا إلى فروع كثيرة له بهذه الصفة وكيف لم يشنع عليه بما ذهب إليه مما لم يذهب إليه أحد قبله ويشنع
على الشيعة بمثل ذلك فإن قالوا الفرق بين الأمرين أن أبا حنيفة وإن تفرد بمذاهب قاده إليها القياس
ولم يعلم مسائل لها قبله أن تلك المسائل لم يجر ذكرها في السلف ولا تبين لها حكم ولا خاض فيها أهل العلم فيعلم
إجماع وخلاف والشيعة انفردت بمذهب يخالف ما علمنا إجماع السلف كلهم على خلافه قطعاً قلنا قد مضى
أن دعواكم إجماعاً متقدماً على خلاف ما تقول الشيعة لا يثبت ببرهان وإن القوم يسندون مذاهبهم إلى
جماعة من السلف مخرجين قولهم من خلاف تلك المسألة حتى لا يكون إجماعاً على خلاف مذاهبهم وبعد فإذا سلم لكم
ذلك على ما فيه فيجب أن تعدوا الشيعة خلافاً فيما انفردوا به فإنه يخالف مذاهب أبي حنيفة التي استدل لها
بالقياس ولا سلف له فيها ولا إجماع تقدم عليها وأنتم لا تعدونهم خلافاً في شيء مما انفردوا به ولا يحصل
ذلك حسب الفقهاء والكلام لأن البينة لكم تعدون خلافاً داود بن علي ومحمد بن جرير وابن حنبل في
المسائل التي تفردوا بها وعندكم أن الإجماع السابق منعقد على خلافها وشاطرتموهم عليها فلا استقطعتم الاعتداد
بهما في الخلاف والمناظرة لما أن هذه المسائل كما تقدم مع الشيعة وأجريتم الشيعة مجراهم في الاعتداد والمناظرة
ثم لو كان ما يذهب الشيعة إليه مذاهب الصادق والباقر عليهما السلام حقاً لوجب أن نعلمه كما علم
وينسب الخلاف فيه منا كما علمت الشيعة بمذاهب حققناها من أبي حنيفة والشافعي وغيرهما ممن تقدمها
قلنا ليس يجب أن يعلم الأجانب والأباعد من مذهب العالم ما يعلمه أصحابه وخلصاؤه وملازموه وهو الخاصة
ولهذا لا يعلم أكثر الناس من مذاهب أبي حنيفة ما يعلمه أصحابه والمتقربون إليه فمن هو أخص بالباقر والصادق
من أصحابهما وشيعتهما أعلم بمذاهبهما ممن لم يتصل بهذه الصفة منهما عليهما السلام على أنا لا نعلم كثيراً من
المذاهب التي يرويها مخالفونا مذهباً لأمير المؤمنين عليه السلام ويروي عنه ويحكي خلاف ما يروون

وعند ما يحكونه عنهم من فرق بيننا لا الامر في ذلك على حد سواء في أن افضل المذاهب التي تذهب اليها ... مستقيمين
ومن ابنا رسول الله صلوات الله عليه نقليت ... باشاري الا من ... كيف علينا ... ما تمسكوا به من مذهب ابي حنيفه
والشافعي ولم يقل احد ذلك في كل مائة سنة عن ... الاصل المصطفى عليه السلام فقد كنا من الامر ... فرقا بين
العلم العام بمذاهب ابي حنيفة والشافعي مع ... الاشتباه في كثير من مذاهب ائمتنا عليهم السلام ووجدنا لمن
يري مذاهبه من قول الحجر في العلم بها ... مذاهب من ... قوله ... مذاهب النبي صلى الله
عليه وآله في كثير من احكام الشريعة كما خالفوا مذاهب كثير من اصحابه ... مذاهب ابي حنيفة والشافعي
في تلك المسائل والعلة في ذلك ما اشرنا اليه ٥ ثم قيل لمن خالفنا اذا كان الاجماع عندكم انما كان حجة من حيث
اجماع العلماء ... ولا يدخل العامة فيه ... الائمة ... فما ... الشيعة
فاجماع العلماء اجماع ... في اجماع الائمة ... التي ... في صحة الاجماع
اليها ... اقوالهم ... لا ريب فيه ولهذا الكلام في ان الاجماع على خلاف ما ذهبوا اليه قد
سبق فيما تقدم من الكلام على هذا الفصل ما فيه كفاية ... قال ... الاجماع ... على ...
وهذا ... من ... ان ... ان ... الكلام في ... الفقه
من ... مما يرجع الى الكلام في اصول الديانات ... في اكثر ...
عليكم ... في هذا الباب ... الاجماع به ...
الشيعة الامامية ... في اجماع المسلمين او خلاف
... لا يتمكنون ... المتقدم ... اصحاب
بدع ... الى ... القائلين بالاجماع او يخرج ...
من ان يكون قولهم خلافا في الشريعة ... الاعتزاز ... الحكم ... الاجماع
الا ان ... من الكلام فانه ... لا ... من الكلام على فروع الفقه على انه
كيف ... خلافا من جهل النبي صلى الله عليه وآله ... حجة ... الكتاب الذي
لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه في قوله عليه السلام اني مخلف فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما
لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ... كثير من علماء
... اجماع اهل البيت ... حجة ... اجماعهم حجة
بشهادة النبي صلى الله عليه وآله ... قولهم حجة ... بعض الفقهاء فانه خلاف
معتمد بان هذا ... يجب علمه ان حجة الامامية في صواب جميع ما انفردت به او شاركت فيه غيرها

من الفقهاء هي اجماعها عليه لان اجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله
تعالى او طريقة اخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف الى اخرى والا ففي اجماعهم كفاية
وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع الامامية قول الامام الذي دلت العقول على ان كل زمان لا يخلو منه
وانه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا
صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا وخاصة في جواب مسائل ابي عبد الله ابن التبان رحمه الله وفي جواب
مسائل اهل الموصل الفقهية الواردة في سنة عشرين واربعمائة وفي غير هذين الموضعين من كتبنا فانا
فرعنا ذلك واشبعناه واستقصيناه واجبنا عن كل سؤال يسأل عنه وحسمنا كل شبهة تعترض فيه
وبينا كيف الطريق الى العلم بان قول الامام المعصوم في جملة اقوال الامامية وكيف السبيل الى ان يعرف
مذاهبه ونحن لا نميز شخصه وعينه في احوال غيبته واستقصينا عجب من يقول من لا يعرفه كيف لم يعرف مذهبه
ولا فائدة في شرح ذلك هاهنا لان التشاغل في هذا الكتاب بغيره ومن اراد التشاغل في معرفة صحة
هذا الاصل يرجع الى حيث ارشدناه فانه يجد ما يروي غليله ويشفي حاجته ويتجاوز قدر كفايته ولهذا كانت
الجملة التي اشرنا اليها هي الحجة في جميع مذاهب الشيعة الامامية في احكام الفقه فعلى من شك في شيء
من مذاهبهم وارتاب بصحته ان يبين له الخصم صحة ذلك فاذا ثبتت عليه الحجة بالطريقة التي اشرنا اليه وجب زوال
ريبته وحصول علمه وثقته بصحة ما ذهب القوم اليه بيانا للحجة فيه والدلالة عليه وما يعترضهم
بعد ذلك خلاف من خالفهم كلا يضر ولا يقدح وفاق من وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام الغرض لكفتنا
وما افتقرنا الى زيادة عليها ولا احتجنا الى تفصيل المسائل وتعيينها لان الحجة في صحة الجميع واحدة
ولكنا نفصل المسائل ونعينها ونبين ما يشنع به على الشيعة الامامية من جهة من يزعم ان لا موافق لهم
سوى ... فيها ثم نبين ما انفردوا به ... الطريقة التي اشرنا اليها في صحته
... بل ... من ظاهر كتاب الله ... توجب العلم وكل ما يقتضيه من تقويته وتقريره
وتحصيل ... لتكون الفائدة بذلك اكثر والنفع اعم وبالله توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل

كتاب الطهارة وما يتصل بها من مسألة

مما شنع به على الامامية وظن انه لا موافق لهم فيه قولهم ان الماء اذا بلغ كرا لم ينجس بما يحله من النجاسات وهذا يشبه مذهب الحسن بن صالح بن حي وقد حكاه
عنه في كتاب الموضح لاختلاف الفقهاء ابو جعفر الطحاوي ... وهذا المذهب بالطريقة التي تقدمت الاشارة
اليها ... ان ... ابن حي ... الشيعة ...
ما انفردت به هذا المذهب ... الكلام ... مما انفردنا من الكلام عليها

الخلاف ومقداره على كل مخالف وهذه المسألة ايضاً يخص من ابي حنيفة والشافعي ومالك وبما فوقه كثيراً
وسلكنا ايضاً فيه طريق القياس الذي هو صحيح على اصولهم وبينا ان القياس اذا صح كان شاهداً لنا في هذه
المسألة وذكرنا ما يروونه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا بلغ الماء كرّاً
لم يحمل خبثاً فان قيل ابن حي يحده بالكر على ما حكاه الطحاوي عنه بالبلغ ثلاثة آلاف رطل وانتم تحدونه بالف
ومائتي رطل بالمدني قلنا اما ادعيناه ان مذهب ابن حي في اعتبار الكر يجب ان تم لم تقبل اهل الشيعة تحديده بالكر
بالارطال وانما عينتم اعتبار الكر في الاصل وبعده فان تحديدنا بالارطال التي ذكرناها اولى من تحديد ابن حي
لان عولنا في ذلك على آثار معروفة مروية واجماع فرقة قد دل الدليل على ان فيها الحجة وابن حي لا يدري كيف
حده بثلاثة آلاف رطل على ان الاعتماد فيه على ابن حي يجب ان يكون عند ابي حنيفة واصحابه والشافعي
احق بالعيب من الشيعة لان تحديد ابي حنيفة اقرب الى تحديد الشافعي من تحديد ابن حي لان ما بين القلتين
على مذهب الشافعي خمسمائة رطل قريبة مما بين القلتين وثلاثة آلاف رطل واذا كان مذهب ابي حنيفة
ان النجاسة تنجس القليل والكثير من الماء اقرب الى الشيعة على كل حال من قول ابن حي **مسألة** ومما انفردت
به الامامية ايجابهم غسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات احداهن بالتراب لان ابا حنيفة لا يعتبر عدداً
في ذلك ولا عدداً ويجريه عنده مجرى سائر النجاسات والشافعي يوجب سبع غسلات احداهن بالتراب
ومالك لا يوجب غسل الاناء من ولوغ الكلب ويقول انه ان غسل فليكن سبعاً وهو مذهب داود
وذهب الحسن ابن حي وابن حنبل الى انه يغسل سبع مرات والثامنة بالتراب وقد تكلمنا على هذه المسألة
في مسائل الخلاف بالاستقصاء وبحثنا فيما انفردنا به من ايجاب الثلاث الاجماع من الطائفة المتقدم ذكره
ومما يجوز ان يحتج به على المخالف ما رووه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن عبد الله بن عمير عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلاث مرات وايضاً ما رواه
ابو هريرة في حديث آخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلاثاً
او خمساً او سبعاً والظاهر المطهر يقتضي وجوب الثلاث لانه العدد الذي امر به عليه السلام الاقتصار
على الثلاث ومقتضى قوله او خمساً او سبعاً فلا يخلو من ان يكون المستفاد بدخول لفظة او فيه التخيير بين هذه
الاعداد ويكون الكل واجباً على جهة التخيير او يكون ما زاد على الثلاث للتخيير من غير وجوب ويكون الزيادة
على الثلاث ندباً واستحباباً والقسم الاول باطل لان احداً من الامة لم يذهب الى ان كل واحد من هذه الاعداد
واجب يكون بدلاً من الآخر والقائلون بسبع غسلات والذين اوجبوها فانهم لا يجعلون الثلاث والخمس واجبات
مخيرة بينهن وبين السبع بل اوجبوا السبع دون ما عداها فلم يبق الا القسم الثاني وهو مذهبنا فاذا قيل

كيف يقع التخيير بين واجب وندب قلنا لم يخير بين واجب وندب لان الثلاث تدخل في الخمس والسبع وانما وقع
التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو الثلاث وبين فعله والزيادة عليه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول
بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر وخالف جميع الفقهاء في ذلك وحكى الطحاوي عن مالك في سؤر النصراني
والمشرك انه لا يتوضأ به ووجدت المحصلين من اصحاب مالك يقولون ان ذلك على سبيل الكراهية لا التحريم
لاجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع على نجاسته فكان الامامية منفردة بهذا المذهب ويدل على صحة
ذلك مضافاً الى اجماع الشيعة عليه قوله تعالى انما المشركون نجس فان قيل المراد به نجاسة الحكم لا نجاسة
العين قلنا نحمله على الامرين لانه لا مانع من ذلك وبعد فان حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة العين في
الشرع وانما نحملها على الحكم تشبيهاً ومجازاً والحقيقة اولى باللفظ من المجاز فان قيل فقد قال الله تعالى
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عموم في جميع ما تناولوه وعالجوه بايديهم قلنا يجب تخصيص هذا الظاهر
بالدلالة على نجاستهم ويحمل هذه الآية على ان المراد بطعامهم الذي هو الحبوب وما يملكونه دون ما هو
سؤرهم او عالجوه باجسامهم على ان في طعام اهل الكتاب ما يغلب على الظن ان فيه خمراً او لحم خنزير فلا بد من اخراجه
من هذا الظاهر لاجل النجاسة وكان سؤرهم على ما بيناه نجساً اخرجناه ايضاً من الظاهر **مسألة** ومما انفردت
به الامامية القول بان ماء البئر ينجس بما يقع فيها من النجاسة ويطهر عندنا بان ينزح بعضه وهذا ليس بقول
لاحد من الفقهاء لان من راعى في الماء حدّاً اذا بلغ اليه لم ينجس بما يحله من النجاسات وهو ابو حنيفة لا يفصل
في هذا الحكم بين البئر وغيرها كما فصلت الامامية ومن راعى حدّاً في الماء اذا بلغه لم يقبل النجاسة وهو الشافعي
في اعتبار القلتين لم يفصل بين البئر وغيرها والامامية فصلت فانفردت لذلك عن الجماعة وعدلت الامامية
عما ذهبت اليه في البئر والفصل بينها وبين مياه الغدران والاواني بخبرها تقدم من الحجة وهي عندنا ثابتة
لا خلاف بين الصحابة والتابعين في ان اخراج بعض ماء البئر يطهرها وانما اختلفوا في مقداره وما ينزح وهذا يدل
على حكم نجاستها على كل حال من غير اعتبار المقدار ما بها وان حكمها في ان اخراج بعض مائها يطهرها بخلاف
حكم الاواني والغدران ويمكن ان يكون الوجه في مخالفة حكم البئر لما ذكرناه للاحكام الاواني والغدران ان
ان نزح جميع ماء البئر يشق من وجهين احدهما البعد عن الايدي والآخر ان ماءها يتجدد في كل حال مع
النزح فشق اخراج الجميع والاواني لا يشق تفريغ جميع مائها وكذلك الغدران اذا كان ماؤها اقل من كر لا
تتعذر ان غسل الاواني لما تيسر وجب اخراج النجاسة وجب ولما تعذر ذلك في البئر سقط فلما خالف حكم البئر
الوجه الذي ذكرناه من الاواني والغدران كان له وجه آخر وسقط عنا اعتبار مبلغ الماء في البئر والكر فالصلاة
بحيث نصفان وان شقنا اعتبار ذلك فيها الا بعد هذا **مسألة** ومما ظن ان الامامية شذوا به ومتبع عليها

القول بأن جلود الميتة لا تطهر بالدباغ وهذا مذهب أحمد بن حنبل فالشيعة غير منفردة به. والدليل على صحة
ما ذهبت إليه من ذلك مضافا إلى الطريقة المشار في كل المسائل إليها قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وهذا
تحريم مطلق يتناول أجزاء الميتة في كل حال وجلد الميتة يتناوله اسم الموت لأن الحياة تحله وليس يجري مجرى
الظفر والشعر وهو بعد الدباغ يسمى جلد ميتة كما كان يسمى قبل الدباغ فينبغي أن يكون حظر التصرف فيه لاحقا
ويمكن أن يحتج على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله بن حكيم أنه قال أتانا كتاب
رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته بشهر أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب ولا يعارض هذا الخبر
ما يروونه عنه عليه السلام من قوله أيما إهاب دبغ فقد طهر لأن خبرهم عام اللفظ والخبر الذي احتججنا به خاص
فيبنى العام على الخاص لكي يستعمل الخبرين ولا يطرح أحدهما فإن قالوا نحمل خبركم على تحريم الانتفاع بإهاب الميتة
وعصبها قبل الدباغ قلنا هذا تخصيص وترك الظاهر على كل حال على أنه لا يحسن لأن العصب يحرم الانتفاع
به على كل حال لا قبل الدباغ ولا بعده وليس يجري مجرى الجلد فإن عارضوا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله
وقد سئل عن جلود الميتة فقال دباغها طهورها قلنا إن هذه الأخبار إذا تعارضت الأخبار سقط الاحتجاج بها ورجعنا إلى
ظاهر نص الكتاب على أنه يمكن حمله على أن المراد به ما حل الموت فيه من المذكى وسمي بذلك ميتة على ضرب
التجوز فليس ذلك بأبعد من قولهم في خبرنا أن المراد به لا تنتفعوا بإهاب ولا عصب قبل الدباغ قلنا عندنا
أن جلود ما لا يؤكل لحمه من البهائم إذا ذكيت فلا تطهر جلودها إلا بالدباغ بخلاف ما يؤكل لحمه فيكون المراد بجلود
ما مات بالذكاة مما لا يؤكل لحمه دباغها طهورها وإن حملناه على جميع جلود المذكى ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل
لحمه جاز لأن جلود ما أكل لحمه إذا ذكي كان عليه نجاسة الدم فإذا دبغ زال ذلك عنه وقول بعضهم أن الجلد
لا يسمى بذلك قبل دبغه لا يلتفت إليه لأنه خارج عن اللغة والعرف. مسألة ومما انفردت الإمامية
القول بأن الدم الذي ليس بدم حيض يجوز الصلاة في ثوب أو بدن أصاب منه ما ينقص مقداره عن سعة
الدرهم الوافي وهو المضروب من درهم وثلث وما زاد على ذلك لا يجوز الصلاة فيه وفرقوا بين الدم
في هذا الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذرة ومني وحرموا الصلاة في قليل ذلك وكثيره وكان التفرقة
بين الدم وبين سائر النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفرد به فإن أبا حنيفة يعتبر مقدار الدرهم في جميع
النجاسات ولا يفرق بين بعضها وبين بعض ومالك أيضا لا يعتبر الدرهم في جميع النجاسات فاعتباره في بعضها
هو التفرد ويمكن القول بأن الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة لأن زفر كان يراعي في الدم أن يكون أكثر من
درهم ولا يراعي مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلاة بقليله وكثيره وهذا نظير قول الإمامية وروي
عن الحسن بن صالح بن حي أنه كان يقول في الدم إذا كان على الثوب مقدار الدرهم يعيد الصلاة

وإن كان أقل من ذلك لم يعد وكان يوجب الإعادة في البول والغائط قليلهما وكثيرهما وهذا مضاه لقول
الإمامية وقد مضى في صدر الكتاب أن التفرد بما عليه حجة واضحة يخرج من إجماع هذه الفرقة هو دليلها
على صحة قولها وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في كتابنا المعروف بمسائل الخلاف واحتججنا على المخالفين
لنا في هذه المسألة بضروب من الاحتجاجات منها قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين فجعل تعالى تطهير الأعضاء الأربعة
مبيحا للصلاة فلو تعلقت الإباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها الظاهر لأنه بخلافها
وليس يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدم من سائر النجاسات لأن الظاهر وإن لم يوجب ذلك
تركناه بدليل يوجب الزيادة على الظاهر وليس ذلك في يسير الدم وذكرنا أيضا ما يرويه المخالفون
ويروى في كتبهم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال إذا كان في الثوب أكثر من قدر الدرهم
أعاد الصلاة وهذا تعليق للحكم بشرط متى لم يحصل لم يحصل الحكم وقلنا في ذلك أنه يمكن أن يكون الفرق
بين دم الحيض وسائر الدماء أن حكم الحيض أغلظ بأنه يوجب الغسل ولهذا خولف بينه وبين غيره وقلنا
أيضا أنه يمكن بين دم الحيض والنفاس إذا جمعنا بين دم الحيض والنفاس في هذه القضية أن البلوى بسائر
الدماء أعم من البلوى بدم الحيض والنفاس لأن سائر الدماء يبرز من جسم الصغير والكبير والذكر والأنثى
والحيض والنفاس يختصان ببعض من ذكرناه وأيضا فإن دم النفاس والحيض يختصان في الأكثر بأوقات
معينة يمكن التحرز منها وباقي الدماء بخلاف ذلك وأما فرقنا بين الدم والبول والمني وسائر النجاسات
في اعتبار الدرهم فللإجماع المتقدم ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الدم لا يوجب خروجه من الجسد على الحال
من مواضع مخصوصة والبول والعذرة والمني يوجب خروج كل واحد منها الوضوء ومنها ما يوجب الغسل وهو
المني فغلظت أحكامها من هذا الوجه على حكم الدم ومن أراد الاستقصاء رجع إلى حيث ذكرناه. مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المني نجس لا يجزئ فيه إلا الغسل لأن أبا حنيفة وإن وافقهم في نجاسته
فعنده أنه يجزئ فيه الفرك والشافعي يذهب إلى طهارته فأما ما يحكى عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته
ويوجب غسله فليس ذلك بموافقة الشيعة الإمامية على الحقيقة لأن مالكا لا يوجب غسل جميع النجاسات
وإنما يستحب ذلك والإمامية توجب غسل المني فهي منفردة بذلك وقد استوفينا الكلام على هذه المسألة
في مسائل الخلاف ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ودللنا على نجاسة المني بقوله تعالى وينزل
عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وروي في التفسير أنه تعالى أراد بذلك
أثر الاحتلام والآية دالة على نجاسة المني من وجهين أحدهما أنه جعله الرجز والرجز والرجس والنجس بمعنى واحد

بدلالة قوله تعالى والرجز فاهجر وبازاء عبادة الاوثان في موضع آخر فاجتنبوا الرجس من الاوثان ولو خلينا
انه تعالى اطلق عليهم اسم التطهير والتطهير لا يطلق في الشرع الا لازالة النجاسة او غسل الاعضاء الاربعة ولو تخطينا
عليهم بما يرويه عن عمار بن ياسر رحمة الله ان النبي صلى الله عليه وآله قال انما يغسل الثوب من الدم والبول والمني
وهذا يقتضي وجوب غسله مما يجب غسله ولا يكون الا نجسا والحجة الكبرى في نجاسته وجوب غسله اجماع الامامية
على ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية ان البول خاصة لا يجزي فيه الا الاستنجاء بالحجار ولا بد من غسله
بالماء مع وجوده ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على الحجار وما اعلم مذهبا لاحد من الفقهاء
لان من يوجب الاستنجاء منهم لا يفرق بين البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجار ومن يسقط وجوب
الاستنجاء كابي حنيفة يسقطه في الامرين ويمكن ان يكون الامامية بهذا الفرق الى جانب المدح اقرب
منها الى جانب العيب لان قولها الذي انفردت به اشبه بالتنزه عن النجاسة واولى فان انتهوا بالعيب الى ايجاب
الاستنجاء جملة ومن يرى ان يصلي المصلي وبعض النجاسة على بدنه متوجه عليهم فالحجة على مذهبها هو
ما تقدم ذكره من اجماعها عليه وظاهر الاخبار في ذلك باثم به ويمكن ان يكون الوجه في الفرق بين نجاسة
البول ونجاسة الغائط ان الغائط قد لا يتعدى المخرج اذا كان يابسا متحدرا واذا كان بخلاف ذلك في الصفة
والحال فان الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله بالماء والبول لا تتماسك اجزاؤه ولا بد من تعديه المخرج
ومعنى وجوب غسله لما بلغ من غير الغائط فوجب غسله كما وجب فيما تعدى المخرج من مواضع الغائط
ولا خلاف في وجوب ذلك مسئلة ومما انفردت به الامامية الابتداء في غسل اليدين في الوضوء من
المرافق والانتهاء الى اطراف الاصابع وفي اصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى انه لا يجزي خلافه وقد ذكر
ذلك في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل اهل الموصل الفقهيات الاولى ان يكون ذلك مسنونا
ومندوبا اليه وليس بفرض حتم فقد انفردت الشيعة على كل حال بانه مسنون على هذه الكيفية
وباقي الفقهاء يقولون هو مخير بين الابتداء بالاصابع وبين الابتداء بالمرافق والحجة على صحة ما ذهبنا اليه
مضافا الى الاجماع الذي ذكرناه ان الحدث اذا تيقن فلا يزول الا بامر متيقن وما هو من يريد متيقن
اولى والحوط لما نريد صفته وقد علمنا ان اذا غسل من المرافق الى الاصابع كان مزيلا للحدث عن
اليدين بالاجماع واليقين وليس كذلك اذا غسل من الاصابع فالذي قلناه احوط وما يحمل ان يحتج
على المخالفين ما روي كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به فلا يخلو من ان يكون ابتدأ من المرافق وانتهى الى الاصابع فان كان مبتدئا بالمرافق فيجب ان يكون
خلاف ما فعله غير مقبول ولفظة مقبول يستفاد منها في عرف الشرع امران احدهما الاجزاء كقولنا

لا يقبل الله صلاة بغير طهارة والامر الآخر الثواب عليها كقولنا ان الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى
سقوط الثواب وان لم يجب اعادتها وقول المعترض ان صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة لانه لا ثواب عنده له عليها
وان كانت مجزية لا يجب اعادتها ويجب حمل لفظة نفي القبول على الامرين معا لانه اذا قام الدليل على ان من غسل
يديه وابتدأ باصابعه وانتهى الى المرافق يجزي وضوءه فقد المستوى الامر وهو نفي الثواب والفضل وهو مرادنا وقد بينا
في مسائل الخلاف وفي جواب اهل الموصل ابطال استدلالهم بقوله تعالى الى المرافق وان قوله تعالى جعلها غاية
لا ابتداء وقلنا ان لفظة الى قد يكون بمعنى الغاية وقد يكون بمعنى مع وهي في الامرين حقيقة واستشهد
بقوله تعالى ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم وقوله عز وجل من انصاري الى الله وبقول اهل اللسان العربي ولي فلان
الكوفة الى البصرة والمراد بلفظة الى في هذا كله معنى مع واستشهدنا على ذلك بكثير من اشعار العرب وحكينا عن
سائل من سأل فقال اذا احتملت لفظة الى المعنيين معا فمن اين لكم انها في الآية بمعنى مع دون ما ذكرناه في
الغاية بان قلنا الآية استدلال المخالف بها علينا لا دليلنا عليه ويكفي في دفعه ان نبين احتمال اللفظة للامرين
وانها ليست بخالصة لاحدهما وقلنا ايضا لو كانت لفظة الى في الآية تفيد الغاية لوجب الابتداء بالاصابع حتى
الى المرافق ولم يجز خلافه لان الامر على الوجوب وقد اجمعوا على ان ذلك ليس بواجب فيثبت ان المراد
باللفظة في الآية معنى مع مسئلة ومما انفردت به الامامية الآن وقد كان قولا للشافعي قديما القول
بوجوب تقديم اليمنى في الطهارة على اليسرى لان جميع الفقهاء في وقتنا هذا والشافعي في قوله الجديد
لا يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضافا الى الاجماع المتردد انا نقول لمن قال ان الابتداء في غسل
اليدين بالمرافق هو الواجب والمسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامة بان الابتداء بالاصابع
والانتهاء الى المرافق مكروه وهو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة والفرق
بين المسئلتين خروج عن الاجماع ويمكن ايضا ان يحتج في ذلك عليهم بما يروى من قوله عليه السلام وقد
توضأ مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به فلا يخلو من ان يكون قدم اليمنى او اخرها فان كان قدمها
وجب تقديمها في الاجزاء وان اخرها وان كان اخرها وجب في اجزاء تقديمها وليس هذا بقول لاحد من الامة وليس لهم
ان يقولوا الاشارة في قوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به انما الى الوضوء دون صفاته
وكيفياته وصفاتها كالجزء منها لانه عليه السلام لو غسل وجهه على ضرب من التحديد ثم قال لا يقبل الله
الصلاة الا به لدل ذلك على وجوب الغسل بصفته ويدل على ان الامر على ما قلناه انه فرق النبي صلى الله عليه السلام
بين وضوء الاول وبين الثاني والثالث وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة لا يقبل الله
الصلاة الا به فلولا ان الاشارة الى الصفات والكيفيات لكان الكل واحدا في ان الصلاة لا تقبل الا به

ان كانت الاشارة الي الافعال دون الكيفيات علي ان الشافعي لا يتمكن من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر
علي وجوب ترتيب الطهارة في الاعضاء الاربعة وهي الكيفيات لان الترتيب كيفية وصفة فان طعن
عليها بهذا فهو طاعن علي نفسه **مسئلة** ومما انفردت الامامية به القول بان الفرض مسح مقدم الراس
دون سائر ابعاضه من غير استقبال الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها ولا شبهة
في ان الفرض عند الامامية يتعلق بمقدم الراس دون سائر ابعاضه ولا يجزي مسح هذا العضو سواه
ومنهم من يري انه مسنون به ومن ... وعلي كل حال فالانفراد من الامامية ثابت والذي يدل علي صحة مذهبهم
في هذه المسئلة ايضا الطريقة الي الاجماع انه لا خلاف في ان من مسح مقدم راسه من غير استقبال الشعر
مزيل للحدث مطهر للعضو وفي الحدود ولو عن ذلك خلاف فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث و
براءة الذمة فهو الاحوط **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس لا يجب ببلة اليد
فان استانف ماء جديدا لم يجزه حتي انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعاد الوضوء والاصحاب يقولون فقد
ان من وافق الشيعة في جواز الوضوء بالماء المستعمل كمالك واهل الظاهر يوافقهم في هذه المسئلة
لان من ذهب الي ان الماء المستعمل مطهر مزيل للحدث به انما يختار مسح الراس ببلة اليد ولا يوجبه
ومن يخير المتوضي بين ان يفعل ذلك وبين تجديد الماء والشيعة توجبه ولا تخير فيه فالانفراد حاصل
والذي يدل علي صحة هذا المذهب مضافا الي طريقة الاجماع ان ظاهر الامر يحكم في الشرع يقتضي الوجوب — والذي
والفور الا ان يقوم دليل الشرعي من ظاهره به فهو مامور علي الفور بتطهير راسه فاذا جدد شاولا
الماء فقد ترك زمانا كان يمكن ان يطهر العضو فيه والفور يوجب عليه خلاف ذلك فظاهر الاية
علي ما يري يجب ان يمسح ببلة يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه لان المفروض في اليدين
الغسل ولا يمكن ذلك ببلة اليدين من تطهير الوجه والفرض في الراس هو المسح وذلك سائغ ببلة
تطهير اليدين ولو لم يكن هذا الفرق ثابتا لجاز ان يخرج اليدين بدليل ليس ثابتا في الراس **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الاذنين او غسلهما غير واجب ولا مسنون وانه بدعة وباقي
الفقهاء علي خلاف ذلك وهذه المسئلة ايضا مما تكلمنا عليه في مسائل الخلاف واستوفيناه وحجتنا
فيها هي الاجماع الذي تقدم ويمكن ان يقال من المعلوم انه اذا ترك المسح للاذنين فليس بعاص
ولا مبدع عند احد من الامة ومتي مسحهما كان مبدعا عاصيا والاحوط هو ما يخاف المعصية في فعله — عند الشيعة
ولا يخاف الشيعة في تركه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين علي طريق
المسح ومن غير تخيير بين الغسل والمسح اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري وابو علي الجبائي — علي ما ذهب

وكان ايجاب المسح تخفيفا من غير بدل فهو مقام هو الذي انفردت به في هذه الازمنة لانه قد روي
القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس رضي الله عنه وعكرمة وانس وابي العالية والشعبي
وغيرهم وهذه المسئلة مما استقصينا الكلام عليها في مسائل الخلاف وبلغنا فيه اقصى الغايات فانتهينا
في تفريع وتشعيبه الي ما لا يوجد في شي من الكتب غير انا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية والذي يدل
علي صحة مذهبنا في ايجاب المسح دون غيره مضافا الي الاجماع الذي عولنا في كل المسائل عليه قوله تعالي
يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الي الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الي المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الي
الكعبين فامر بغسل الوجه وجعل الايدي حكمها في الغسل بواو العطف ثم ابتدي جملة اخرى فقال
وامسحوا برؤسكم فاوجب بالتصريح للرؤس المسح وجعل الارجل شركتها بالعطف فلو جاز ان يخالف
بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة
وقد اجبنا الي سؤال من سالنا فيقول من ذكر قراءة الارجل انما انجرت بالمجاورة لا للعطف في الحكم علي الرؤس
باجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ نادر ورد في مواضع لا يتخطاها ولا يقاس عليها سواها وغير
خلاف بين اهل اللغة ولا يجوز حمل كتاب الله عز وجل علي الشذوذ الذي ليس بمعهود ولا مالوف ومنها
ان الاعراب بالمجاورة عند من اجازه انما يكون مع فقد حرف العطف واي مجاورة تكون مع وجود الحائل
ولو كان ما بينه وبين غيره حائل لمجاور لكانت المغايرة مفقودة وكل موضع استشهد به علي الاعراب بالمجاورة
مثل قولهم جحر ضب خرب وكبير اناس في بجاد مزمل لا حرف عطف فيه حائل بين ما تعدى اليه اعراب غيره والمجاور
ومنها ان الاعراب بالمجاورة انما استعمل في الموضع الذي يرتفع فيه الشبهة ويزول اللبس في الاحكام
الا تري ان احدا لا يشتبه عليه ان لفظة خرب من صفات الجحر لا الضب وان الحاقها في الاعراب به
لا يوهم خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمل لا شبهة في انها من صفات الكبير لا صفة البجاد وليس كذلك
الارجل لانه من الجائز ان يكون ممسوحة كالرؤس فاذا اعربت باعرابها للمجاورة فقد ما حكم الايدي من الغسل
كان غاية اللبس والاشتباه ولم تجر بذلك عادة القوم ومنها انه لم يذكر الوجه في مسائل الخلاف ان محصلي اهل
النحو ومحققيهم ينكرون ان يكون الاعراب بالمجاورة في موضع من المواضع وقالوا الجر في جحر ضب خرب
علي تقدير اراد خرب جحره وكبير اناس في بجاد مزمل كبيره ويجري ذلك مجري مررت برجل حسن الوجه
وقد بينا ايضا في مسائل الخلاف بطلان قول من ادعي ان الغسل الخفيف يسمي مسحا ويحكي ذلك عن ابي زيد
الانصاري من وجوه كثيرة اقربها ان فائدة اللفظين في الشريعة مختلفة وفي اللغة ايضا وقد فرق الله
تعالي في آية الطهارة بين الاعضاء المغسولة والممسوحة وفصل اهل الشرع بين الامرين فلو كان المسح غسلا

لما كان كل ذلك وحقيقة الغسل توجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح تقتضي امرار الماء من غير جريان
فالتنافي بين الحقيقتين ظاهر لا شبهة فيه وليس بمحال ان يكون الماء جاريا سائلا او غير جار ولا سائل في حال الواحد فقد
بيّنا في مواضع كثيرة من كلامنا ان المسح يقتضي امرار اليد من الماء من غير زيادة عليه فلا يدخل ابدا في الغسل الذي
قرينة يبطل هذه الشبهة ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس وكانت الرؤس بلا خلاف ممسوحة المسح
الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه وجب ان يكون حكم الارجل كذلك لان العطف يقتضي ذلك في المسح
وكيفيته وقد بيّنا في مسائل الخلاف ايضا ان القراءة في الارجل بالنصب لا يقدح في مذهبنا وانها توجب
بظاهرها المسح في الرجلين كما يجب بالقراءة بالجر بظاهرها لان موضع برؤسكم موضع نصب بايقاع الفعل عليه
وتقديرها الى وامسحوا برؤسكم وانما دخلت الباء لبعض النية فاذا انصبنا الارجل عطفا على الموضع لا على اللفظ
ومثل ذلك في الكلام العربي اكثر من ان يحصى يقولون لست بقائم ولا قاعدا وانشد معاوي اننا
بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا فنصب الحديد على الموضع وبغير ذلك الدار عمرو في الدار زيد وعمرو
على موضع الدار وما لا يحصى مثل ذلك من موضع نصب ومثله مررت بزيد وعمرا وذهبت الى خالد وبكرا
وقال الشاعر شعر جئني بمثل بني بدر لقومهم او مثل اخوة منظور بن سيار ولما كان معنى جئني
هات واعطني واحضر في مثلها جاز العطف بالنصب على المعنى وهذا الوجه ما قلناه في الاية ليتم نصب
الارجل عطفا على الموضع الاولى من ان يعطفها على الايدي والوجوه لان حمل التاثير في الكلام للمقرب
اولى من جعله للتبعيد ولان الجملة الاولى التي امر فيها بالغسل قد تفضت وبطل حكمها باستينافي الجملة
الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم الجملة الاولى ان يحمل عطفا عليها ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيدا
وعمرا واكرمت خالدا وبكرا ان رد بكر في الاكرام الى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا يسوغ رده الى
الضرب الذي قد انقطع حكمه على ان ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه لتطابق معنى القراءتين ولا يتنافيان فان قيل
طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك لان المسح فضل وحيثية الشرعية كالغسل فلا يمكن
تحديدها كتحديد الغسل ولو صرح تعالى فقال وامسحوا ارجلكم وانتهوا بالمسح الى الكعبين لم يك منكرا
فان قالوا ان تحديد اليدين لما اقتضى الغسل وجب تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك قلنا لم يوجب في
اليدين الغسل التحديد بل للتصريح بغسلهما وليس ذلك في الرجلين فترى لم عطفنا المحدود على المحدود اولى واشبه
بترتيب الكلام ليس بمتعين لان الايدي معطوفة وهي محدودة على الوجوه وليست محدودة والارجل معطوفة
الارجل وهي محدودة على الرؤس التي ليست محدودة وهذا الذي ذهبنا اليه اشبه بالترتيب في الكلام
لان الاية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسول محدود وهما اليدان

ثم استانف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فيجب ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة
عليه دون غيره ليتقابل الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود
على ممسوح غير محدود فان عارضونا بما يروونه من الاخبار التي تقتضي ظاهرها غسل الرجلين كروايتهم عن النبي
صلى الله عليه وآله انه توضأ مرة مرة وغسل رجليه وقال هذا وضوء لا يقبل الصلوة الا به وفي خبر آخر احسنوا الوضوء
واسبغوا الوضوء وفي خبر آخر انه امر بالتخليل بين الاصابع وفي خبر آخر ويل للاعقاب من النار قلنا الكلام
على ذلك ان جميع ما يروونه اخبار آحاد لا يوجب علما واحسن احوالها ان توجب الظن ولا يجوز ان يرجع
عن ظاهر الكتاب المعلوم بما يقتضي الظن وبعد فهذه الاخبار معارضة باخبار مثلها يجري مجراها وفي
رواية ما من طرق المخالفين لنا وتوجد في كتبهم وفيما ينقلونه عن شيوخهم تتضمن ذكر ما يتدين به الشيعة في
مسح الرجلين وهذا الكتاب يضعف ان يكثر بعددها من الدليل والمحصي ومتى عارضناهم باخبارنا قالوا انما تفردتم بها ولا نقبلها اشهر
فليت شعري كيف يلزمونا ان نترك باخبارهم ظواهر الكتاب ونحن لا نعرف تلك الاخبار ولا رواها شيوخنا ولا توجد
في كتبنا ولا يجيزون لنا ان نعارض اخبارهم التي لا نعرفها ونحن هذا الاعتراض المحكم فمن اخبارهم
ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله انه بال على سباطة قوم وتوضأ ومسح على قدميه ونعليه
وروي عن ابن عباس انه وصف وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فمسح على رجليه وقد روي عنه
انه قال ان كتاب الله المسح ويابى الناس الا الغسل وروي عنه ايضا انه قال غسلتان
ومسحتان وروي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وآله انه قال ما نزل القرآن الا بالمسح والاخبار الواردة
عن ائمتهم في هذا المعنى كثيرة وهي معارضة لاخبار الغسل ومسقطة لحكمها وقد بيّنا في مسائل الخلاف الكلام
على هذه الاخبار بما فيه كفاية وقلنا ان قوله ويل للاعقاب من النار يحتمل الا يدل على وجوب غسل الاعقاب في
الطهارة الصغرى دون الكبرى ويحتمل انه توعد على ترك غسل الاعقاب في الجنابة وقد روي ان قوما
اجلاف من الاعراب كانوا يبولون وهم قيام فيترشش البول على اعقابهم وارجلهم فلا يغسلونها ويدخلون المسجد
للصلوة فكان ذلك سببا لهذا الوعيد وقلنا ايضا ان الامر باسباغ الوضوء واحسانه لا يدل على وجوب
غسل بالمسح في الرجلين لانه يدل على فعل الواجب من غير تقصير فيه ولا اخلال به وقد علمنا ان هذا القول
منه صلوات الله عليه غير مقتض لوجوب غسل الراس بل الامر بمسحه يقتضي فعل الواجب في مسحه من غير تقصير
وكذلك الرجلان وقلنا ان الامر بتخليل الاصابع لا بيان فيه على انه تخليل لاصابع الرجلين وقلنا ان
الامر بتخليل الاصابع لا بيان فيه على انه تخليل اصابع الرجلين او اليدين ونحن نوجب تخليل اصابع اليدين
والقول مستعمل في ذلك فلا دلالة فيه على موضع الخلاف وما لم نذكره هنا انه لا يجب جميع ما ذكرناه من

ظاهر ما يروونه من قوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به لان من اداه اجتهاده ممن يقول
بالتخيير بين المسح والغسل ممن حكينا قوله لا بد من ان يكون مقبول الصلاة عندهم اذا اداه اجتهاده الى المسح
ومسح فلا بد من ان يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد فكانه اراد لا يقبل الله الصلاة ممن اداه اجتهاده الى
وجوب الغسل دون الابد وهذا ترك منهم للظاهر وكذلك لا بد من ان يشرطوا الا وجد الماء وتمكن من استعماله
ولم يخف على نفس ولا عضو لانه متى لم يكن كذلك قبل الله جل ثناؤه صلاته وان لم يفعل مثل ذلك الوضوء
واذا تركنا الظاهر جاز لخصومهم ان يتركوه ايضا على انه لا فرق بين ان يجعلوا لمن اداه اجتهاده الى المسح
على جهة التخيير من الحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي وان لم يتركوهم مثل لمن لا يقبل صلاته
وبين ان يجعلوا للشيعة في ايجاب المسح دون غيره اذا دام اجتهادهم الى ذلك ايضا فليس اجتهادهم
في هذا الموضع باضعف من اجتهاد اصحاب التخيير فان قيل انا قبلنا الخبر وتاملناه فلا بد من ان تخرجوا
له وجها يليق على اصولكم التي هي الصحيحة عندكم وانتم لا ترون الاجتهاد ومقتضى ظاهره في هذا الخبر قلنا اما
قلنا ذلك لكم هو انكم من ظاهر الخبر واخراجه من ان يكون حجة لكم ويمكن اذا تبرعنا بتقبيله ان يكون
له تاويل صحيح على اصولنا وهو ان الفائدة في قوله عليه السلام لا تقبل الصلاة الا به ويجري هذا الوضوء
مجرى قولنا لا تقبل الصلاة الا بطهور والفائدة ايجاب الطهور وقد يجب في بعض المواضع الوضوء
على هذه الصفة عندنا بحيث يخاف من مسح رجليه على نفسه فلا بتا من غسلهما للتقية ولا فرق بين
ان لا يتمكن من غسل الوضوء على الوجه المفروض وبين فقد الماء او الخوف على النفس من استعماله
من عدو او برد شديد واذا فرضنا ان من هذه حاله كان ابهم من ان يتيمم لخوفه من مسح قدميه جاز
له الصلاة فغسل رجليه من غير مسح لهما يجري مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه على ما يتوضأ به
ولا تراب يتيمم به **مسألة** ومما انفردت به الامامية وجوب مسح الرجلين ببلة اليدين من غير
استيناف ماء جديد لهما والفقهاء اجمع يخالفون في ذلك والذي يدل على صحة ذلك المذهب مع
الاجماع المذكور المتكرر ان كل من اوجب في تطهير الرجلين المسح دون غيره اوجبه ببلة اليد والقول بان
المسح واجب وليست البلة شرطا قول خارج من الاجماع وايضا ما سلكناه في مسح الراس بالبلة من ان المرجع
مامورنا الا مسح واسم تطهير رجليه على الغمر فاذا انتا على ياخذ ماء جديد ينفد عنا كثير المغمور ما خرج
امتثال الامر **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الرجلين هو من اطراف الاصابع الى الكعبين
والكعبان هما العظمان الناتيان في ظهر القدم عند معقد الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب ابي
حنيفة في ان الكعب هو ما ذكرناه وان كان يوجب غسل الرجلين الى هذا الموضع والدليل على صحة هذا المذهب

مضافا الى الاجماع الذي تقدم ذكره ان كل من اوجب من الامة في الرجلين المسح دون غيره يوجب الغسل على الصفة
التي ذكرناها وان الكعب هو الذي في ظهر القدم والقول بخلاف ذلك خارج من الاجماع وايضا فان دخول الباء في
الرؤس يقتضي التبعيض لان هذه الباء اذا دخلت ولم يكن لتعدية الفعل الى المفعول فلا بد لها من فائدة
والا كان ادخالها عبثا والفعل الى المفعول له متعدي بنفسه فلا حاجة بالى حرف متعد فلا بد من وجه يخرج
ادخاله من العبث وليس ذلك الا ايجاب التبعيض فاذا وجب تبعيض طهارة الرجل ولم يجب استيفاء جميع
العضو ذهب الى ما ذكرناه وقد بينا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة واستوفيناه واجبنا عن كل سؤال
فيها لكيفية قوله تعالى الى الكعبين وعلى مذهبكم ليس في كل رجل الا كعب واحد قلنا اراد تعالى رجلي
كل متطهر وفي الرجلين كعبان على مذهبنا ولو بنى الكلام على ظاهره لقال وارجلكم الى الكعاب والعدول بلفظ
ارجلكم الى ان المراد بها رجلا كل متطهر اولى من حملها على كل رجل وتكلمنا على تاويل اخبار تعلقوا به في ان
الكعب هو الذي في جانب القدم بما يستغنى عنه من ذكره **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان المسنون
في تطهير العضوين هما الوجه واليدان مرتان ولا تكرار في المسح بين الراس والرجل والفقهاء كلهم على خلاف ذلك
الا ان ابا حنيفة وافقنا في ان مسح الراس خاصة مرة واحدة ودليلنا على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتقدم
انا قد دللنا على ان فرض الرجلين المسح دون غيره وكل من اوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب الى نفي التكرار
فيهما وكذلك في طهارة الرجلين ويذهب ايضا الى ان المسنون في العضوين المغسولين المرتان بلا زيادة
والتفرقة بين هذه المسائل خروج من الاجماع وذلك ان نقول قد ثبت ان المرتين في المغسول مسنون والزيادة
على ذلك حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي فان كل شيء حققناه فيه فذلك مما يرجع فيه الى اخبار احاد لا يعمل
بها على ما دللنا عليه في مواضع كثيرة **مسألة** ومما انفردت الامامية به القول بوجوب تولي المتطهر
وضوءه بنفسه اذا كان متمكنا من ذلك فلا يجزيه سواه والفقهاء كلهم يخالفون في ذلك والدليل على صحة هذا
المذهب مضافا الى الاجماع قوله جل وعز يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بان يكونوا غاسلين ماسحين والظاهر يقتضي تولي الفعل
حتى يتحقق التسمية لان من وضأه غيره لا يسمى غاسلا وماسحا على الحقيقة وايضا فان الحدث متيقن
ولا يزال الا بيقين واذا تولى تطهير اعضائه زال الحدث بيقين وليس كذلك اذا تولاه له غيره **مسألة**
ومما ظن انفراد الامامية به القول بان النوم حدث ناقض للطهارة على اختلاف حالات النائم وليس هذا
مما انفردت به الامامية لانه مذهب المزني صاحب الشافعي وقد استقصينا هذه المسألة في الكلام على
مسائل الخلاف ودللنا على صحتها بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية وقد نقل اهل

التفسير واجمعوا على ان المراد قوله اذا قمتم من النوم وان الاية خرجت على سبب يقتضي ما ذكرناه فكانه
قال جل ثناؤه اذا قمتم الى الصلوة من النوم وهذا الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم واجماع الامامية ايضا حجة
في هذه المسئلة وقد عارضنا المخالف لنا فيها بما يروونه في كتبهم واحاديثهم من قوله عليه السلام العين [illegible] فمن
نام فليتوضأ ويسوّينا ذلك بالاطلاق في كل نوم مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المذي
والوذي لا ينقضان الوضوء على كل حال لان مالكا وان ذهب الى ان المذي لا ينقض الوضوء متى خرج على وجه
العادة فانه يذهب الى نقض الطهر به اذا كان معتادا والقول بنفي ذلك مما اختصت به الامامية على كل حال ودليلنا على
ذلك بعد اجماعهم عليه ان نقض الطهر حكم شرعي لا محالة ولا يجوز اثباته الا بدلالة شرعية والدليل على انه
والرجوع الى اخبار الاحاد في ذلك غير معتبر لانا قد بينا في غير موضع ان اخبار الاحاد لا يعمل بها في الشريعة
ويمكن ان يحتج على المخالفين بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا وضوء الا من صوت او ريح مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بوجوب ترتيب غسل الجنابة وانه يجب غسل الراس ابتداء ثم الميامن ثم المياسر وانما كانت
هذه المسئلة منفردة لان الشافعي وان وافقنا في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى فهو لا يوجب الترتيب في الكبرى
وابو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب في الطهارتين معا دليلنا مضافا الى الاجماع المتردد ان الجنابة
اذا وقعت بيقين لم يزل حكمها الا بيقين وقد علمنا انه اذا رتب الغسل تيقن زوال حكم الجنابة وليس كذلك
اذا لم يرتب وايضا فان الصلوة واجبة في ذمته فلا يسقط الا بيقين ولا يقين الا مع ترتيب الغسل وايضا
فقد ثبت وجوب ترتيب الطهارة الصغرى وكل من اوجب الترتيب فيها على كل احد ولم يرد ذلك
لاجتهاد وان شئت ان تقول لا احد لم يعتد بالترتيب فيها الا وهو يوجب ترتيب غسل الجنابة فمن فرق
بينهما فقد خرج من الاجماع مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الجنب والحائض يجوز ان يقرآ من
القرآن ما شاءا الا العزائم السجود وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم وسورة النجم واقرأ باسم ربك الذي خلق
وانما كانت منفردة لان داود يبيح القراءة لقليل القرآن وكثيره من غير استثناء ومالك يجوز للجنب
ان يقرأ من القرآن الآية والآيتين ويجيز للحائض ان تقرأ ما شاءت وابو حنيفة واصحابه يحظرون
على الجنب والحائض قراءة القرآن الا ان يكون دون آية والشافعي يمنعهما من قراءة القليل والكثير دليلنا
على صحة ما ذكرناه الاجماع الذي [illegible] وقوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي
خلق وظاهر عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها فاما العزائم فانما حرمت قراءتها فلما اخرجنا
ويمكن ان يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها ان فيها سجودا واجبا والسجود لا يكون الا على طهر
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان التيمم انما يجب في اخر وقت الصلوة وعند ابي حنيفة وغيره

من وقت الصلوة ينبغي ان يتيمم [illegible] على هذا الوقت [illegible] الخلاف في ذلك لان ابا حنيفة يجيز تقديمه
على دخول الوقت والشافعي لا يجيز ذلك لكنه يجيز في اول الوقت وابو حنيفة يستحب تأخيره الى اخر الوقت والشافعي
يستحب تقديمه في اوله دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فان التيمم بلا خلاف انما هو طهارة ضرورة
ولا ضرورة اليها الا في اخر الوقت وما قبل هذه الحال لا تتحقق فيه ضرورة وليس لمخالفنا ان يتعلق بظاهر قوله
جل ثناؤه فلم تجدوا ماء فتيمموا وانه لم يفرق بين اول الوقت وآخره لان هذه الاية لو كان لها ظاهر لجاز ان يذهب
اليه لانه جل ثناؤه قال يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ولا بد من اضمار اذا اردتم القيام الى الصلوة ثم اتبع
حكم المحدث الذي يجب عليه التيمم فيجب على من تعلق بهذه الايات ان يدل على ان من كان في اول الوقت مريد
الصلوة في اول الوقت وليس لهم ان يفصلوا بين حكم الجملتين ويقولوا ان ارادة الصلوة شرط في الجملة الاولى
التي امر فيها بالطهارة بالماء مع وجوده وليست شرطا في الجملة الثانية التي تتبعها وان كنتم مرضى او على سفر لان
شرط الاولى لم يكن شرطا في الجملة الثانية لكان يجب على المريض والمسافر اذا احدثا التيمم وان لم يريدا
الصلوة وهذا لا يقول به احد مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس بالتراب في التيمم انما هو الى
طرف الانف من غير استيعاب له فان باقي الفقهاء يوجبون الاستيعاب [illegible] وان اقتصرت في التيمم على
ظاهر الكف [illegible] والذي يدل على ما ذكرناه مضافا الى الاجماع قوله
تعالى بوجوهكم وايديكم ودخول الباء اذا امكن تعدية الفعل الى المفعول لا بد من زيادة والا كان عبثا ولا
فائدة بعد ان يصلح التعدية الا التبعيض وايضا فان التيمم طهارة موضوعها التخفيف ولا يجوز استيعاب
الاعضاء فيها كاستيعابها في طهارة الاختيار فلهذا كانت في عضوين وكانت الطهارة الاخرى في اربعة
مسئلة ومما يظن انفراد الامامية به القول بان اقل الطهر بين الحيضتين عشرة ايام وقد روي عن بعض [illegible]
عن مالك مثل ذلك بعينه وفي روايات اخر انه لا وقت وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي ان اقل الطهر
خمسة عشر يوما دليلنا الاجماع المتقدم وايضا فان قولنا احوط للعبادات لانه يوجب على المراة

مسألة ومما انفردت الامامية به المنع من السجود في الصلاة على غير ما انبتت الارض والمنع من السجود
على الثوب المنسوج حتى ان ابي حنيفة كان يجوّز وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون السجود على كل طاهر من
الاجناس كما ان مالكا خاصة يكره الصلاة على الطنافس والبسط الشعر والادم الا انه ما اظنه يحظر الصلاة
على ذلك ويجزي والوجه فيما ذهبنا اليه ما تقدم من الاجماع فهو دليل براءة الذمة مسألة
ومما انفردت به الامامية ان يقولوا في الاذان والاقامة بعد حي على الفلاح حي على خير العمل والوجه في
ذلك الاجماع المتردد المتقدم عليه وقد روت العامة ان ذلك مما كان يقال في بعض ايام النبي عليه السلام
وانما ادعي ان ذلك نسخ ورفع وعلى من ادعى النسخ الدلالة له وما يجدها مسألة ومما ظن انفرادها
بكراهية التثويب في الاذان وحقيقة التثويب ان يقول في صلاة الصبح بعد قوله حي على الفلاح الصلاة خير
من النوم وقد وافق على كراهية ذلك غير الامامية من اصحاب ابي حنيفة وقالوا ان التثويب بعد
الفراغ من الاذان حي على الصلاة حي على الفلاح مرتين واستدلوا على ذلك بان معنى التثويب
مأخوذ من العود الى الشيء وانما هو عاد الى شيء قد تقدم ذكره وما تقدم ذكره ان الصلاة خير من النوم فيكون
ذلك عودا اليه وكان الشافعي يذهب الى ان التثويب مسنون في اذان الصبح دون غيرها وحكي عنه انه
قال في الجديد هو غير مسنون وقال النخعي هو مسنون في اذان سائر الصلوات والدليل على صحة ما ذهبنا اليه
من كراهيته والمنع منه الاجماع الذي تقدم وايضا لو كان مشروعا لوجب ان يقوم دليل على ذلك ولا دليل
ولنا يرجعون الى اخبار آحاد ضعيفة ولو كانت قوية لما اوجبت الا الظن وقد دللنا في غير موضع على ان
اخبار الآحاد لا توجب العمل كما لا توجب العلم وايضا فلا خلاف في ان من ترك التثويب لا ذم عليه لانه اما ان
يكون مسنونا على مذهب بعض الفقهاء او غير مسنون على مذهب قوم آخرين منهم وعلى كلا الامرين
تاركه لا ذم في تركه ويخشى في فعله ان يكون معصية وبدعة فالاحوط في الشرع تركه مسألة
ومما انفردت به الامامية القول باستحباب افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات يفصل بينهن تسبيح و
ذكر الله جل وعز مسطور وانه من السنن المؤكدة ولم يعرف احد من باقي الفقهاء من ذلك والوجه فيه اجماع
الطائفة عليه وايضا لا خلاف في ان الله جل ثناؤه قد ندبنا في كل الاحوال الى تكبيره وتسبيحه واذكاره
الجميلة وظواهر آيات كثيرة من القرآن تدل على ذلك مثل قوله يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا
وسبحوه بكرة واصيلا فوقت افتتاح الصلاة داخل في عموم الاحوال التي امرنا فيها بالاذكار مسألة
ومما ظن انفراد الامامية به ومالك موافق عليه القول بان الصلاة لا تنعقد الا بقول المصلي الله اكبر
وان غير هذا اللفظ لا يقوم مقامها لان الشافعي يذهب الى انها لا تنعقد الا بقول الله اكبر او الله الاكبر

ولا يعتمد غير لفظه وحكي عن الزهري أنه قال تنعقد الصلاة بالنية فقط دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع
المتكرر وأيضاً فإن الصلاة في ذمته بيقين فلا تسقط إلا بيقين مثله ولا يقين في سقوطها عن الذمة إلا باللفظ
الذي اخترناه ومن الطريف أن مخالفينا رووا عن النبي صلى الله عليه وآله بلا خلاف بينهم أنه قال مفتاح الصلاة
الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ورووا عنه عليه السلام أنه قال لا يقبل الله صلاة امرئ حتى
يضع الوضوء مواضعه ثم يستقبل القبلة ويقول الله أكبر وذلك كله صريح في أنه لا يجزي إلا ما ذكرناه
وليس لأحد أن يقول إن من جملة التكبير قولنا الله الأكبر وكذلك الله الكبير وذلك أن هذه اللفظة يجب صرفها
إلى ما هي في عهد اللغة تكبير ولا يعهد في ذلك إلا قولنا الله أكبر دون سائر ما اشتق منه مسألة
ومما ظن انفراد الإمامية به المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلاة لأن غير الإمامية يذهبون إلى كراهية
ذلك وحكى الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك أن وضع اليدين إحداهما على الأخرى إنما يفعل في صلاة
النوافل من طول القيام وتركه أحب إلي وحكى الطحاوي أيضاً عن الليث بن سعد أنه قال سدل اليدين في الصلاة
أحب إلي إلا أن يطيل القيام فيعيا فلا بأس بوضع اليمنى على اليسرى ويجب على صحة ما ذهبنا إليه ما تقدم ذكره
من إجماع الطائفة ودليل سقوط الصلاة عن الذمة بيقين وأيضاً فهو عمل كثير في الصلاة خارج عن الأعمال المكتوبة
فيها من الركوع والسجود والقيام والظاهر أن كل عمل في الصلاة خارج عن أعمالها المفروضة أنه لا يجوز مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب القراءة في الركعتين الأولتين على التعيين وأنه مخير في الركعتين
الأخريين بين القراءة والتسبيح لأن الشافعي وإن وافقنا في إيجاب القراءة في الأولتين فإنه يوجبها على التعيين
في الأخريين ولا يخير فيهما بين التسبيح وقال مالك تجب القراءة في معظم الصلاة فإن كانت الصلاة ثلاث
ركعات قرأ في اثنتين وإن كانت أربعاً قرأ في ثلاث وقال أبو حنيفة فرض القراءة في ركعتين من الصلاة فإن قرأ
في الأولتين فقد أدى فرضه وإن تركها فيهما لزمه أن يأتي بها في الأخريين وقال الحسن البصري تجب القراءة
في ركعة واحدة دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة ويمكن أن نعارض مخالفينا
ونلزمهم على أصولهم أن يحتجوا به عن مذاهبهم وإن لم يكن على سبيل الاستدلال منه بالخبر الذي يروونه
رفاعة بن مالك أن النبي عليه السلام علم رجلاً كيف يصلي فقال عليه السلام إذا قمت إلى الصلاة فكبر ثم
اقرأ بفاتحة الكتاب ثم اركع وارفع حتى تطمئن قائماً وهكذا فاصنع في كل ركعة وليس لهم أن يقولوا فأنتم
لا توجبون قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلاة وظاهر الخبر يقتضي ذلك قلنا هذا الخبر ليس بدليل
لنا في هذه المسألة وإنما أن يكون مطابقاً للمذهب وإنما أوردناه على سبيل الإلزام والمعارضة لأنه
إن ظاهره يقتضي وجوب الفاتحة في الركعات كلها لكن في الأولتين تضييقاً وفي الأخريين تخييراً ودخول

التخيير في الأخريين لا يخرج الفاتحة من أن تكون واجبة فيهما ومما يمكن الاستدلال به في هذه المسألة قوله
تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وظاهر هذا القول يقتضي عموم الأحوال كلها التي من جملتها أحوال الصلاة
ولو تركنا وظاهر الآية لقلنا إن القراءة واجبة في الركعات كلها تضييقاً لكن لما دل الدليل على جواز التسبيح
في الأخريين قلنا بالتضييق في الأولتين والتخيير في الأخريين والوجوب يعم الكل مسألة ومما انفردت
به الإمامية إيثار ترك لفظة آمين بعد قراءة الفاتحة لأن باقي الفقهاء يذهبون إلى أنها سنة دليلنا
على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة على أن هذه اللفظة لا يكون ساهياً وأيضاً فالصلاة قد اختلفوا
فيها ما ذهبت الإمامية إلى أنه قاطع للصلاة والخروج منها ولا خلاف في أن هذه اللفظة ليست
من جملة القرآن ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاء وتسبيحاً فجرى التلفظ بها مجرى كل كلام خارج عن القرآن
والتسبيح فإذا قيل في آمين إنها على جهة سائر الدعاء قوله عز وجل اهدنا الصراط المستقيم قلنا الدعاء
إنما يكون دعاء بالقصد ومن يقرأ الفاتحة إنما قصده التلاوة دون الدعاء وقد يجوز أن يعرى من قصد
الدعاء ومخالفنا يذهب إلى أنها مسنونة لكل مصل من غير اعتبار من قصده إلى الدعاء وإذا ثبت بطلان
استعمالها فيمن لم يقصد إلى الدعاء ثبت ذلك في الجميع لأن أحداً لم يفرق بين الأمرين مسألة ومما انفردت
به الإمامية المنع في صلاة الفريضة خاصة من قراءة عزائم السجود وهي سجدة لقمان وسجدة الحواميم
وسورة النجم واقرأ باسم ربك الذي خلق ويحكى عن مالك أنه كان يكره ذلك وأجاز أبو حنيفة قراءة السجدة
فيما يجهر فيه بالقراءة من الصلاة دون ما لا يجهر فيه وأجاز الشافعي في كل صلاة والوجه في المنع من ذلك
مع الإجماع المتكرر أن في كل واحدة من هذه السور سجوداً واجباً محتوماً فإن سجد كان زائداً في الصلاة
وإن تركه كان مخلاً بواجب فإن قيل السجود إنما يجب عند قراءة الموضع المخصوص من السورة الذي فيه
ذكر السجود وأنتم تمنعون من قراءة كل شيء من السورة قلنا إنما منع أصحابنا من قراءة السورة بأجمعها لأن
اسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع السجود وليس يمنع أن يقرأ البعض الذي لا ذكر فيه للسجود إلا أن قراءة
بعض سورة في الفرائض عندنا لا يجوز فامتنع ذلك لوجه آخر مسألة ومما انفردت به الإمامية القول
بوجوب قراءة سورة تضم إلى الفاتحة في الفرائض خاصة على من لم يكن عليلاً ولا معجلاً بشغل أو غيره
وأنه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة ولا سورتين مضافتين إلى الحمد في الفريضة واستجاز ذلك
في السنة ولا أن كل واحدة من سورة والضحى وسورة ألم نشرح مع صاحبتها وكذلك الحكم في ألم تر وسورة
الفيل مع لإيلاف فقد جرت في الوجه وذلك مع الإجماع المتردد طريقة اليقين ببراءة الذمة فأما قراءة بعض
سورة قلنا لا تجزي من لم يكن له عذر في ترك قراءة السورة الثانية بكمالها فأما صاحب العذر فحكم

وان يترك قراءة جميع السورة الثانية فيجوز ان يترك بعضها الا انه ليس يترك البعض باكثر من ترك الكل وقد
فلا يمنع من افراد السور الذي ذكرناه انهم يذهبون الى ان سورة الضحى والم نشرح سورة واحدة وكذلك الم تر كيف
ولايلاف قريش فاذا اقتصر على واحدة كان قارئا بعض سورة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع
عن سورة الاخلاص وهي قل يا ايها الكافرون اذا ابتدى بها وان كان له ان يرجع عن كل سورة الى غيرها
والوجه في ذلك مع الاجماع الذي مضى ان شرف هاتين السورتين وعظم ثوابهما اوجب الا يرجع عنهما
هذه الرتبة هي المانعة من الرجوع عن كل واحدة منهما الى غيرها **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بوجوب
رفع اليدين في كل تكبيرات الصلاة لان ابا حنيفة واصحابه والثوري لا يرى رفع اليدين بالتكبير الا في الافتتاح
للصلاة ويحكى عن مالك انه لا يرى رفع اليدين في تكبير الصلاة وروي عنه خلاف ذلك وقال الشافعي في نسخة
يرفع يديه اذا افتتح الصلاة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه منه ولا يرفع فيما عدا ذلك في سجود ولا قيام
والحجة فيما ذهبنا اليه طريقة الاجماع وبرآءة الذمة وايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه رفع
في كل خفض ورفع في الركوع والسجود ولا خلاف في ذلك الخبر ولا حجة لهم في صحة هذه الدعوى فاما المستدل
بما يروونه من الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ما لي اراكم رافعي ايديكم في الصلاة في خبر آخر
اسكنوا في الصلاة وبما يروونه عن البراء بن عازب ان النبي صلى الله عليه السلام انه كان اذا افتتح الصلاة
يرفع يديه ثم لا يعود فالجواب انا بعد كل هذه الاخبار آحاد لا توجب علما وقد بينا ان العمل في الشريعة بالاخبار
التي لا توجب علما غير جائز ويجوز ان يريد بالامر بالسكون فيها عن الافعال الخارجة من افعال الصلاة ويحمل
قوله ثم لا يعود الى رفع يديه في ابتداء الركعة فان ذلك مما لا ينكر بلا خلاف **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية
به القول بايجاب التسبيح في الركوع والسجود ولان احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وداود بن علي يوجبون ذلك
وان اسقط وجوبه باقي الفقهاء المشهورين كابي حنيفة والشافعي ومالك والذي يدل على وجوبه مع الاجماع
الطائفة كل آية من القرآن اقتضت بظاهرها الامر بالتسبيح بعموم لفظها فيقتضي دخول احوال الركوع والسجود
فيه ومن اخرج هذه الاحوال منه يحتاج الى دليل وايضا طريقة برآءة الذمة التي تكررت ذكرها ومخالفونا
يروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما نزل فسبح باسم ربك العظيم قال عليه السلام اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح
اسم ربك الاعلى الذي قال اجعلوها في سجودكم وظاهر الامر على الوجوب **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية
به والشافعي وافقها فيه ايجابهم على من رفع راسه من السجدة الثانية في الركعة الاولى ان يجلس جلسة قبل نهوضه
الى الثانية وانما لا يوجب هذه الجلسة باقي الفقهاء كابي حنيفة ومالك ومن عدا هؤلاء والحجة لنا على ذلك
بعد اجماع الطائفة طريقة برآءة الذمة وان اخلال ذلك لم يتيقن سقوط الصلاة عن ذمته وقد روي

مخالفونا كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان يجلس هذه الجلسة **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به ايجاب
التشهد الاول في الصلاة وقد وافقها على ذلك الليث بن سعد واحمد بن حنبل واسحق بن راهويه وقال ابو حنيفة
التشهدان معا غير واجبين وقال الشافعي الثاني واجب والاول غير واجب ودليلنا الاجماع المتردد وطريقة برآءة
الذمة وايضا ما حملهم فيما استدللنا به في ذكر التشهد الثاني وعظيم الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله كله الى
في عموم الآيات المقتضية لذلك مثل قوله يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وكل من اوجب الصلاة على
النبي صلى الله عليه وآله انه كان يتشهد التشهدين جميعا وفيهما كلهم جعلا انه من صلاة الا يتم الصلاة المصلي
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان القنوت في كل صلاة ما الدعاء فيه بالجهر الا في الاخفات وجوبه في
قول الشافعي لان الطحاوي حكى عنه في كتاب الاختلاف ان له ان يقنت في الصلاة كلها اذا نزلت بالمسلمين حاجة الى
الدعاء والحجة لنا مضافا الى الاجماع قوله جل ثناؤه وقوموا لله قانتين فاذا قيل القنوت هو ها هنا القيام الطويل قلنا
المعروف في الشريعة ان هذا الاسم يختص الدعاء ولا يعرف من اطلاقه سواه وبعد فانا نحمله على الامرين **مسئلة**
ومما ظن انفراد الامامية به وهو مذهب مالك جواز الدعاء في الصلاة المكتوبة باي شيء كان المصلي دينا واحكي
ابن وهب عن مالك انه قال لا باس بالدعاء في الصلاة المكتوبة في اولها ووسطها وآخرها وقال ابن القاسم كان مالك
يكره الدعاء في الركوع ولا يرى به باسا في السجود والحجة لنا الاجماع طريقة برآءة الذمة وظاهر امر الله تعالى بالدعاء مثل قوله
تعالى ادعوا الله او ادعوا الرحمن ومثل قوله تعالى ادعوني استجب لكم **مسئلة** ومما ظن تفرد الامامية به رد السلام
في الصلاة بالكلام وقد وافق في ذلك سعيد بن المسيب والحسن البصري الا ان الشيعة تقول يجب ان يقول
المصلي في رد السلام مثل ما قاله المسلم سلام عليكم ولا يقول وعليكم السلام ومذهب الشافعي الى ان المصلي يرد
السلام بالاشارة دون الكلام وقال ابو حنيفة واصحابه ان رد السلام بكلام فسدت صلوته وان رد باشارة
الساوي وقال الثوري لا يرد السلام حتى يفرغ من الصلاة والحجة لنا اجماع الطائفة فاذا قيل هو كلام في الصلاة
قلنا ليس كل كلام في الصلاة خارج عن القرآن محظورا لان الدعاء كلام ولم يدخل تحت الحظر ويمكن ان يقال
ان لفظ سلام عليكم من الفاظ القرآن ويجوز للمصلي ان يتلفظ بها تاليا للقرآن وناويا لرد السلام اذ
لا تنافي بين الامرين **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان المنفرد والامام يسلم تسليمة واحدة يستقبل
القبلة وينحرف بوجهه قليلا الى يمينه وان كان ماموما سلم تسليمتين واحدة عن يمينه والاخرى عن شماله الا
ان يكون في جهة شماله احد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا يترك التسليم على جهة يمينه على كل حال
وان لم يكن في تلك الجهة احد وهذا الترتيب لا يذهب اليه احد من الفقهاء لان مالكا يذهب الى ان الامام
يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه والمنفرد والماموم تسليمتين وابو حنيفة واصحابه والشافعي يذهبون

الى ان التسليم على كل حال يتناولهما لانه انفرد من الامامية بذلك لم يثبت والحجة لنا الاجماع المتكرر
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان لا سهو في الركعتين الاولتين من كل صلاة رباعية ولا في صلاة الفجر
والمغرب وصلاة السفر لان باقي الفقهاء يخالف في ذلك والحجة على ذلك اجماع الطائفة ويمكن ان يكون الوجه فيه
تاكد الاولتين من كل صلاة وكذلك المغرب والفجر لان الفرض لا يلحق الاولتين وانما يلحق الاخريين والمغرب والفجر يجمعهما
ايضا فلذلك وجب ان كل سهو عرض في الاولتين من كل صلاة وكذلك المغرب والفجر لان القصر لا يلحق
الاولتين وانما يلحق الاخريين والمغرب والفجر لا يلحقهما القصر فلذلك وجب ان كل سهو عرض في الاولتين
وفي الصلاتين المذكورتين الاعادة مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من شك فلم يدر اصلى
اثنتين ام ثلاثا واعتدل في ذلك ظنه فانه يبني على الاكثر وهو الثلث فاذا سلم صلى ركعة من قيام او ركعتين
من جلوس مقام ركعة واحدة فان كان الذي بنى عليه بالثلث كانت الركعة جبرانا للصلاة وكذلك القول فيمن شك
لا يدري اصلى ثلاثا ام اربعا واعتدل شكه بين الامرين فانه يبني على الاكثر فاذا سلم صلى ركعتين من قيام
وركعتين من جلوس ... على الاصح الذي ... فان كان الذي صلاه اثنتين كانت الركعتان
من قيام جبرانا للصلاة وان كان الذي صلاه ثلاثا كانت الركعتان من جلوس قائمة مقام ركعة جبرانا للصلاة وباقي
الفقهاء يجيزون البناء على اليقين وهو النقصان ويجبرون في هذا الموضع سجدتي السهو ويقولون ان كان ما
عليه من النقصان جبر الموضع الذي اتى به تمام صلاته وان كان بنى على الاقل وقد صلى في الحقيقة الاكثر كان
ذلك ... فاما الحجة ... اجماع الطائفة ولان الاحتياط ايضا فيه لانه اذا بنى على النقصان لم يأمن
ان يكون قد صلى على الحقيقة الاربع فيكون ما اتى به زيادة في صلاته فاذا قيل واذا بنى على الاكثر كما
يقولون فلا يامن ان يكون الناقص الاقل ولا ينفع ما فعله من الجبران لانه منفصل من الصلاة بعد التسليم
قلنا ما ذهبنا اليه اولى على كل حال لان الاشفاق من الزيادة في الصلاة لا يجري مجرى الاشفاق من تقديم السلام
في غير موضعه لان العمل في الزيادة في الصلاة مبطل لها على كل حال مسئلة ومما ظن انفراد الامامية
منعهم من الايتمام في الصلاة بالفاسق ومالك يوافقهم في هذه المسئلة وباقي الفقهاء يجيزون الايتمام في الصلاة
بالفاسق ودليلنا الاجماع المتكرر وطريقة اليقين ببراءة الذمة ايضا وقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا
فتمسكم النار وتقديم الامام في الصلاة ركون اليه في الصلاة ولان امامة الصلاة يعتبر فيها الفضل والتقديم
فيما يرجع الى الدين ... وامام المسلمين ... وتقديمه على من ...
مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به كراهية امامة ولد الزنا في الصلاة وقد شارك الامامية غيرهم في
ذلك فذكر الطحاوي في كتاب الخلاف بين الفقهاء ان مالكا كان يكره امامة ولد الزنا وحكي عن الشافعي

انه قال

انه قال اكره ان ينصب من لا يعرف ابوه اماما وحكي عن اصحاب ابي حنيفة انهم قالوا غيره احب الينا الا انهم وان كرهوا
ذلك فان الصلاة خلفه عندهم مجزية والذي يذهب الامامية اليه ان الصلاة خلفه غير مجزية في ذلك والحجة
الاجماع المتقدم وطريقة براءة الذمة مسئلة ومما انفردت به الامامية كراهية امامة الابرص والمجذوم
والمفلوج والحجة فيه اجماع الطائفة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك ... النفوس عن هذه ... النزول في
من مقاربته ولان المفلوج ومن اشبهه من ذوي العاهات ربما ... لم يستوف اركان الصلاة
مسئلة ومما انفردت به الامامية كراهة صلاة الضحى ... التنفل بالصلاة بعد طلوع الشمس الى وقت
زوال الشمس الا في يوم الجمعة خاصة والحجة في ذلك الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان صلاة الضحى غير
واجبة عند احد ولا حرج في تركها وفي فعلها خلاف وهل يكون بدعة ... فالاحوط العدول عنها
مسئلة ومما انفردت به الامامية ترتيب صلاة الاحدى والخمسين في اليوم والليلة على الوجه الذي
رتبوه ... باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك ... الحجة فيه اجماع الطائفة عليه ... وان كان يدعي عليهم
انهم ادعوا فيها ما يدفعه ... هذه النوافل لان الصلاة خير موضوع والزيادة فيها مستحسنة غير منكرة مسئلة
ومما انفردت به الامامية تحديد السفر الذي يجب فيه التقصير في الصلاة ببريدين والبريد اربعة فراسخ
والفرسخ ثلاثة اميال فكان المسافة اربعة وعشرين ميلا وقال ابو حنيفة واصحابه مسيرة ثلاثة ايام ولياليهن
وهو قول الثوري ... وقال مالك ثمانية واربعون ميلا فان لم يكن اميال فمسيرة يوم وليلة للبغل
وهو قول الليث وقال الاوزاعي يوم تام وعن الشافعي ستة واربعون ميلا بالهاشمي والحجة في ذلك اجماع الطائفة
وايضا فان الله تعالى علق سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافرا في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر ولا خلاف بين الامة في ان كل سفر اسقط فرض الصيام ورخص في الافطار فهو
يوجب تقصير الصلاة واذا كان تعالى قد علق ذلك في الاية باسم السفر فلا شبهة في ان اسم السفر يتناول المسافة
التي حددنا السفر بها فيجب ان يكون الحكم تابعا لها ... ما يقع عليه هذا الاسم من ...
لان الظاهر يقتضي ذلك لو تركنا ... الدليل لكن الدليل والاجماع اسقطا اعتبار ذلك ولم يسقطا اعتبار ما
من المسافة ... مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المسافر يلزمه التقصير ما لم
ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة ايام فصاعدا واذا نوى ذلك وجب عليه الاتمام لان من عدا من الفقهاء
يخالف في ذلك فابو حنيفة واصحابه والثوري يقولون انه اذا نوى المقام خمسة عشر يوما اتم وان نوى اقل
من ذلك قصر وقال الشافعي ومالك وهو قول سعيد بن المسيب والليث اذا نوى اقامة اربعة ايام فما فوقها اتم
وما لا يقوله ... وكيف يجوز ... وقال الاوزاعي اذا نوى اقامة ثلاثة عشر يوما اتم وروي عن ابن حي انه ان ...

بمصر الذي فيه اهله وخرج من وطنه ثم مرّ في سفره فقصر فيه الصلاة ثم لم يقم به عشرًا فان اقام به عشرًا وجب
من سفره اتم الصلاة وهذا مما انفرد به الا ان ابن حي وافقنا على بعض الوجوه لانه اعتبر العشرة في دخول
المسافر الى مصره الذي فيه اهله ووطنه وهو مجتاز اليه قد خرج من ان يكون مسافرا وكلما ذهبنا اليه من ان الاتمام
فيمن هو مسافر على المسافة التي توجب التقصير ان يلزمه من عاد الى وطنه او حصل في اهله فانا الحجة فيه ان الحديث
الذي ذكرناه اولى من غيره من الاجماع المتكرر مسئلة ومما يظن انفراد الامامية به القول بان من تمم
الصلاة في السفر يجب عليه الاعادة ان كان متعمدا على كل حال وان كان اتم ناسيا اعاد ما دام في الوقت
وبعد خروج الوقت لا اعادة عليه واكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان قعد
في الاثنتين قدر التشهد وقال ابن حي اذا صلى اربعا متعمدا اعاد اذا كان منه الشيء اليسير فاذا طال ذلك في سفره
وكثر فيه وهذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه وقال حماد بن ابي سليمان اذا صلى اربعا اعاد وهذا
وفاق للشيعة لان ظاهر قوله يقتضي العمد دون النسيان وقال الحسن البصري اذا افتتح الصلاة على انه
يصلي اربعا اعاد وان نوى ان يصلي اربعا بعد ان افتتح الصلاة بنية ان يصلي ركعتين ثم بدا له فسلم في
الركعتين اجزته صلاته وقال مالك اذا صلى المسافر اربعا فانه يعيد ما دام في الوقت فاذا مضى الوقت فلا
اعادة عليه وقال ولو ان مسافرا افتتح المكتوبة ينوي اربعا فلما صلى ركعتين بدا له فسلم اجزته فان
كان مالك اراد بايجاب الاعادة ما دام في الوقت والسقوط مع خروجه حال النسيان فهو موافق للامامية وما
انفرد اذا بذلك وظاهر الكلام يقتضي العمد والحجة في مذهبنا الاجماع المتقدم وايضا فان فرض المسافر الركعتان
فيما كان في الحضر اربعا فالمسافر فرضه ركعتان واذا كان الفرض كذلك فمن زاد فيه على ما افترض وجبت عليه
الاعادة فان قيل القرآن يمنع مما ذكرتموه لان الله تعالى قال واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلاة ورفع الجناح يدل على الاباحة لا على الوجوب قلنا هذه الآية غير متناولة لقصر الصلاة في عدد
الركعات وانما المستفاد منها التقصير في الافعال من الايماء وغيره لانه تعالى علق القصر بالخوف ولا خلاف
في انه ليس من شرط القصر في عدد ركعات الصلاة الخوف وانما الخوف شرط في الوجه الآخر وهو الافعال في الصلوة
لان صلاة الخوف قد اجمعنا على انها ما ليس بالامن مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من سفره
اكثر من حضره كالملاحين والجمالين ومن يجري مجراهم لا تقصير عليه لان باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك والحجة
على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان المشقة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير في الصوم والصلاة
ومن ذكرنا حاله ممن سفره اكثر من حضره لا مشقة عليه في السفر بل ربما كانت المشقة في الحضر لاختلاف العادة
واذا لم يكن عليه مشقة فلا تقصير مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الجمعة لا تنعقد الا بحضور

قدر التشهد مضى في صلاته وان لم يقعد فصلاته فاسدة وقال الثوري اذا قعد في الاثنتين صح

خمسة الامام احدهم لان ابا حنيفة واصحابه والليث يقولون انها تنعقد بثلاثة سوى الامام ويروى عن ابي يوسف
اثنان سوى الامام وبه قال الثوري وقال ابن حي ان لم يحضر الامام الا رجل واحد فخطب عليه فصلى بهم الجمعة
اجزتهما واعتبر الشافعي اربعين رجلا والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم ذكره واعتبار ابي حنيفة
ومن وافقه اقل ما يقع عليه اسم جماعة وانه ثلاثة وان الجمعة مشتقة من الاجتماع والجماعة ليس بشيء لانه يلزم
عليه ان يكون الامام في الثلاثة لان اسم الثلاثة حاصل ويلزم عليه ايضا ما قاله ابو يوسف لان الاثنين في
الشرع جماعة مثل الثلاثة ويلزم عليه قول ابن حي لان الواحد مع الامام جماعة وبعد فان الجمعة وان اشتقت
من الاجتماع فالمرجع في عدد الجماعة وحضورها الى دليل مقطوع به دون الاشتقاق وقد بينا ذلك مسئلة
ومما انفردت به الامامية استحباب ان تقرأ ليلة الجمعة سورة الجمعة وسبح في المغرب وفي العشاء الآخرة وفي
صلاة الغداة بالجمعة والمنافقين وكذلك في صلاة الجمعة المقصورة وفي الظهر والعصر اذا صلاهما من غير قصر
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك الا ان الشافعي يوافق الامامية في استحباب السورتين في صلاة الجمعة خاصة
والحجة في ذلك اجماع الطائفة ولا تنافي من حيث انه لا خلاف في انه اذا قرأ ما ذكرناه اجزأ ولم يفسد صلاته
وليس كذلك اذا عدل عنه مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به المنع من الاجتماع في صلاة نوافل شهر رمضان
وكراهية ذلك واكثر الفقهاء يوافقهم على ذلك لان المعلى روى عن ابي يوسف انه قال من قدر على ان يصلي في
بيته كما يصلي مع الامام في شهر رمضان فاحب الي ان يصلي في بيته وكذلك قول مالك قال وكان ربيعة وغير واحد
من علمائنا ينصرفون ولا يقومون مع الناس وقال مالك وانا افعل ذلك وما قام النبي ص الا في بيته وقال الشافعي
صلاة المنفرد في قيام شهر رمضان احب الي وهذا كله حكاه الطحاوي في كتاب الاختلاف فالموافق للامامية في
هذه المسئلة اكثر من المخالف والحجة لنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فان المصلي للنوافل في بيته غير مبدع
ولا خارج عن اجماع وليس كذلك اذا صلاها في جماعة ويمكن ان يعارضوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطاب
من قوله وقد راى اجتماع الناس في صلاة نوافل شهر رمضان بدعة ونعمت البدعة هي فاعترف بانها بدعة وخلاف
السنة وهم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار مسئلة
ومما انفردت به الامامية ترتيب نوافل شهر رمضان على ان يصلي في كل ليلة عشرين ركعة منها ثمان بعد
صلاة المغرب واثنتا عشرة ركعة بعد العشاء الآخرة فاذا كان في ليلة تسع عشرة صلى مائة ركعة ويعود في ليلة
العشرين الى الترتيب الذي تقدم ويصلي في ليلة احدى وعشرين مائة ركعة وفي ليلة اثنتين وعشرين
ثلاثين ركعة ثمان بعد المغرب والباقي بعد صلاة العشاء الآخرة ويصلي في ليلة ثلث وعشرين مائة ركعة ويعود في تمام
من الشهر في كل ليلة ثلاثين ركعة على الترتيب الذي ذكرناه ويصلي في كل جمعة من الشهر عشر ركعات اربع منها

صلاة أمير المؤمنين عليه السلام يقرأ في كل ركعة الحمد مرة واحدة وسورة الإخلاص خمسين مرة وركعتين من
صلاة فاطمة عليها السلام وصفتها أن يقرأ في أول ركعة الحمد مرة وإنا أنزلناه في ليلة القدر مائة مرة وفي
الثانية الحمد مرة وسورة الإخلاص مائة مرة ثم يصلي صلاة التسبيح أربع ركعات وتعرف بصلاة جعفر الطيار
عليه السلام وصفتها معروفة ويصلي في ليلة آخر جمعة من الشهر عشرين ركعة من صلاة أمير المؤمنين
صلى الله عليه وآله المتقدم وصفها وفي ليلة آخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلاة فاطمة عليها السلام
وقد مضى وصفها ليكمل له بذلك ألف ركعة فهذا الترتيب لا يعرفه باقي الفقهاء لأن أبا حنيفة وأصحابه والشافعي
يذهبون إلى أن نوافل شهر رمضان عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوتر ويروى عن مالك تسعة وثلاثون ركعة بالوتر
والوتر ثلاث ركعات وحجتنا على ما ذهبنا إليه الإجماع الطائفة ولأن الذي اعتبرناه زيادة على عددهم والزيادة
في فعل الخير والاحتياط فيه مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن صلاة العيدين واجبات على كل من
وجبت عليه صلاة الجمعة وبتلك الشروط لأن أبا حنيفة يذهب إلى وجوبها كما تقول الإمامية والشافعي يقول إنهما
ليستا بواجبتين ودليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وطريقة الاحتياط مسألة ومما انفردت به الإمامية
القول بأن تكبير صلاة العيدين في الأولى سبع وفي الثانية خمس من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنه خمس في الأولى وأربع في الثانية من جملتهن
تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وقال مالك والشافعي سبع في الأولى وخمس في الأخرى وقال الشافعي لا يعتد بـ
تكبيرة الافتتاح والركوع وروي عن مالك أنه يعتد في الركعة الأولى بتكبيرة الافتتاح من جملة التكبيرات
السبع فإن كان مالك يعتد بتكبيرة الركوع أيضا فهو موافق للإمامية وإلا فالانفراد ثابت ودليلنا على ما ذهبنا
إليه الإجماع المتقدم مسألة ومما انفردت الإمامية به إيجاب القراءة في كل ركعة من صلاة العيد من قبل
التكبيرات الزوائد لأن أبا حنيفة وأصحابه يرجون القراءة في الأولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير فكأنه
يوالي بين القراءتين وقال مالك والشافعي يبدأ في الركعتين معا بالتكبيرات فانفراد الإمامية واضح والحجة لها
الإجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فإن الذي يذهب إليه الإمامية يجوز عند الجماعة إذا أدى إليه الاجتهاد
وما يقول به مخالفوها لا يجوز عند الإمامية على حال من الأحوال فالاحتياط فيما تذهب إليه الإمامية واضح
مسألة ومما انفردت به الإمامية إيجابهم القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لأن باقي الفقهاء لا
تراعي ذلك والحجة فيه إجماعها ولأنه أيضا لا خلاف في براءة ذمته من صلاة العيد إذا ما ذهبنا إليه من القنوت
من تيقن براءة الذمة من الواجب مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن على المصلي التكبير في ليلة
الفطر وابتداؤه من دبر صلاة المغرب إلى أن يرجع الإمام من صلاة العيد فكأنه عقيب أربع صلوات أولهن

المغرب

المغرب من ليلة الفطر وآخرهن صلاة العيد وفي عيد الأضحى يجب التكبير على كل من كان بمنى عقيب خمس
عشر صلاة أولهن صلاة الظهر من يوم العيد ومن كان في غير منى من أهل سائر الأمصار يكبر عقيب عشر صلوات
أولهن صلاة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك أما التكبير في عيد الفطر عقيب فلا يعرفونه وإنما
اختلفوا في التكبير في طريق المصلى فلا يكبر يوم الفطر في قول مالك والأوزاعي ويكبر في خروجه إلى المصلى في العيدين
جميعا وقال مالك يكبر في المصلى إلى أن يخرج الإمام فإذا خرج الإمام قطع التكبير ولا يكبر إذا رجع وقال
الشافعي أحب إظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر وإذا غدوا إلى المصلى حتى يخرج الإمام وفي موضع آخر حتى
يفتتح الإمام الصلاة واختلفوا في تكبير الأضحى فقال أبو حنيفة من صلاة الفجر من يوم عرفة إلى صلاة العصر من
يوم النحر إلى صلاة الفجر من يوم عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر وقال أبو يوسف ومحمد والثوري إلى آخر
أيام التشريق وقال مالك والشافعي من صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من آخر أيام التشريق والحجة لنا ما تقدم
من الإجماع وطريقة الاحتياط وقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا والقصد على ما هداكم يدل على أن التكبير
واجب في الفطر مسألة ومما انفردت الإمامية به القول بوجوب صلاة كسوف الشمس والقمر يذهبون إلى
أن من فاتته هذه الصلاة وجب عليه قضاؤها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة على ما ذهبنا إجماع الطائفة
ويمكن أن يعارض المخالفين بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله إن الشمس والقمر لا يكسفان
لموت أحد ولا لحياة أحد فإذا رأيتموها فافزعوا إلى الصلاة وأمره عليه السلام على الوجوب مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن صلاة الكسوف عشر ركعات وأربع سجدات وقال أبو حنيفة وأصحابه
إنها ركعتان على هيئة الصلاة المعروفة وقال مالك والليث والشافعي أربع ركعات في أربع سجدات دليلنا
إجماع الطائفة ولأن ما ذهبنا إليه يحتوي على ما قالوه ويزيد عليه وما ذهبوا إليه يخلو من ذلك مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الأطفال ومن جرى مجراهم ممن لم يكلف في فقد الصلاة ولا كلف خبرته
عليها لا يجب الصلاة عليه إذا مات ويصلى على من يصلي عليه من الصبيان بأن يبلغ ست سنين فصاعدا والحجة
في ذلك إجماع الطائفة ولأن الصلاة على الأموات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فيمن توجب الصلاة عليه
بيقين ولا دليل على من يخالف فيه مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بخمس تكبيرات في صلاة الجنازة
وكان ابن أبي ليلى يوافق الإمامية على ذلك وروي عن حذيفة بن اليمان وزيد بن أرقم تكبيرات الجنازة
خمس وحكي أن باقي الفقهاء يخالف الإمامية في ذلك والحجة فيما ذهبنا إليه الإجماع وطريقة الاحتياط لأن الذي
تذهب الإمامية إليه يدخل فيه ما ذهب إليه مخالفوها وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه كبر خمسا فإن قيل إن ذلك أنه عليه السلام كبر أربعا قلنا هذه الرواية يحتمل أنه كبر أربعا سمعه من حضر

والخمس الخامسة وخبر الحسن بن محمد علي انه لا نظير في بني الخزرج لانه من روي انه كبر اربعا فصح بانه ما زاد
عليها من كبر خمسا فقد كبر اربعا مسألة ومما انفردت به الامامية اسقاط السلام من صلاة الجنازة وانه
اذا كبر الخامسة خرج من الصلاة بغير تسليم وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه
يسلم عن يمينه وعن يساره وقال مالك يسلم الامام واحدة ويسمع من يليه ويسلم من وراءه واحدة في نفسه
وان اسمعوا من يليهم فلا باس به وقال الثوري يسلم عن يمينه تسليمة خفيفة وقال النخعي يسلم عن يمينه
ومن شماله تسليمة خفيفة ولا يجهر وقول الشافعي مثل قول النخعي في العدد والمنع من الجهر والحجة علي ما ذهبنا
اليه اجماع الطائفة وايضا فان صلاة الجنازة مبنية علي التخفيف لانه قد حذف منها الركوع والسجود وهما
اوكد من التسليم فغير منكر ان يحذف التسليم

كتاب الصيام

مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان صوم التطوع تجزي نيته بعد الزوال لان الثوري يوافق في ذلك
ويذهب الي ان صوم التطوع اذا نواه في آخر النهار اجزاه وهو احد قولي الشافعي ايضا وباقي الفقهاء يخالفون
من ذلك ويقولون ان نوي التطوع بعد الزوال لم يجزه دليلنا الاجماع الذي تقدم وقوله تعالى وان تصوموا
خير لكم وكل ظواهر القرآن او سنة تقتضي الامر بالصوم والترغيب فيه فلا اختصاص له بزمان دون غيره فيشار الي
ما بعد الزوال وقبله ولا يدل علي ذلك صوم الفرض لانه لا يجزي عندنا الا بنية قبل الزوال الا انا اخرجناه
بدليل ولا دليل فيما عداه واقوي ما تعلقوا به ان ما مضي من النهار قبل النية لا يكون فيه صائما فكيف يتغير
باستيناف النية والجواب عن ذلك ان ما مضي من النهار قبل النية لا يجري في الحكم الا كما يقولون كلهم فيمن
نوي التطوع قبل الزوال فان عندهم قوله بعد الزوال وقبله ان قبل الزوال يمضي اقل العبادة وبعده يمضي
اكثرها والاصل لا يفرق بين القليل والكثير وهذا الحكم فيمن ادرك الامام بعد الركوع وقبله اذا كانت
العبادة قد مضي جزء منها خاليا من جهة النية فان ثبت النية المستانفة حكما في الماضي فلا فرق بين القليل والكثير
وهذا المعني لان القليل كالكثير في انه يقع خاليا من النية والحكم بشرط في الحكم الباقي لان تبعيض الصوم غير ممكن
ولذا اثرت النية فيما صاحبه من زمان الصوم وما تقدم عنه فلا يبقي من الحكم تاثيرها في الماضي لانه يوم واحد
لا يليق تبعيضه وقد جوز كلهم ان يفتتح رجل الصلاة منفردا ثم يأتم به جماعة بعد ذلك سوقا ويكون جماعة ويجوز
بين ان يمضي اكثرها او اقلها وجوز الشافعي وابو حنيفة واكثر الفقهاء ان يفتتح الصلاة منفردا ثم ينقلها الي
الجماعة فيصير لها حكم الجماعة ولم يفرقوا بين ان يمضي الاكثر او الاقل ولا يلزم علي اصلنا ان تكون النية في آخر جزء من
اليوم لان محل النية يجب ان يكون بحيث يصح وقوع الصوم بعدها لان الفصل بذلك غير ثابت في آخر جزء لا يصح
ما ذهبنا اليه ما رواه عن النبي صلي الله عليه وآله قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لانه لو اخبر احد

ويعضد ذلك ان اخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة ولانه محمول علي الفضل والكمال كما قال عليه السلام لا صلاة لجار
المسجد الا في المسجد والصدقة تدفع وبعضهم محتاج وقد قيل انه محمول علي الصوم الذي ثبت في الذمة مثل قضاء
شهر رمضان وصوم النذر وما له الكفارات مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان تتولي نية واحدة
في اول شهر رمضان يكفي الشهر كله ولا يجب تجديد النية لكل يوم ومالك يوافق علي هذا المذهب وان خالف
باقي الفقهاء فيه والحجة في ذلك اجماع الطائفة وايضا فان النية تؤثر في الشهر كله لان حرمته حرمة واحدة
كما اثرت في اليوم الواحد لما وقعت في ابتدائه مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من صام يوم الشك
بنية انه من شعبان ثم ظهر انه من رمضان اجزأه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك الا ان الشافعي يكره صيام يوم الشك
الا ان يوافق عادة الصائم وابو حنيفة يقول ان نوي التطوع لم يكره وان نواه عن رمضان كره الا انه يجزيه
فيه التفصيل الذي ذهبت اليه الامامية وقال احمد بن حنبل ان كان صحوا كره وان كانت السماء متغيمة لم يكره
والدليل علي صحة مذهبنا اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط لانه ان كان من شهر رمضان اجزأه عندنا
وان كان من شعبان فقد تقرب به ولم يضره وقد روي عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وسلم
لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من رمضان وكل خبر يروونه يتضمن النهي عن صيام يوم
الشك محمول علي النهي عن صومه بنية الفرض علي انه من رمضان او يكره صوم الشك لمن لم يجر به عادة
او يصومه منفردا ولا يفرق بينه وبين ما قبله من ايام شعبان الا اتباع الهوي مسألة ومما انفردت
الامامية ان الصيام لا يقبل فيه شهادة النساء وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا
فان الصيام من الفروض المؤكدة فيجوز ان لا يقبل فيه شهادة النساء تاكيدا وتغليظا فان شهادتهن اقل من شهادة الرجال في
الاضعف التغليظ مسألة ومما انفردت به الامامية وان كان لهم فيه موافق علي بعض الوجوه قوم من الفقهاء
ان الصوم يفسد بالارتماس في الماء واعتماد الكذب علي الله تعالي وعلي رسوله صلي الله عليه وآله وايجابهم بذلك ما
يجب في الاكل والشرب وقد روي الاوزاعي ان الكذب والغيبة يفطران وروي ان خمسا يفطرن الصائم منها
الغيبة والنميمة ويحكي عن الشافعي كراهية الارتماس في الماء والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط
واليقين بان ذمة الصائم بريئة ويمكن ان يكون الوجه في المنع من الارتماس ان الماء يصل معه الي الجوف من
من المخارق التي لا يمكن ضبطها بفعل الاعتناء بحكم الواقع مسألة ومما انفردت به الامامية بعض فقهاء
العامة كالامام مقلد وروي عن ابي هريرة وفاتهم فيه ويحكي عن الحسن بن صالح النخعي كان يستحب لمن اصبح جنبا
في شهر رمضان ان يقضي ذلك اليوم بعينه وكان يفرق بين صوم التطوع وبين صوم الفرض في هذا الباب
والجماع علي من اجنب في ليل شهر رمضان وتعمد البقاء الي الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة وقوم

من لم يوجب القضاء دون الكفارة ولا خلاف بينهم في انه اذا غلبه النوم ولم يجدد النية على الجنابة الى الصباح
لا شيء عليه والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا ما يرويه المخالفون بأسانيدهم عن ابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وآله قال من اصبح جنبا في شهر رمضان فلا يصومن يومه وليس لهم ان يحملوا هذا الخبر
على من اصبح مجامعا لانه خلاف لفظ الخبر وترك الظاهر بغير دليل ولانه عليه السلام قال من
اصبح مجامعا والمجامع اذا كان مستندا للصوم فلا معنى لاضافته الى الصباح لانه في النهار كما هو في الليل
وانما يليق بقوله عليه السلام من اصبح جنبا من استمر على حكم الجنابة الواقعة قبل الصباح ولا يعارض
هذا الخبر بما يروونه عن عايشة ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم
ذلك و في بعض الالفاظ وذلك في شهر رمضان لانا نتأول هذا الخبر على ان المراد به ما وقع من غير
تعمد وليس لهم ان يقولوا ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم بدلالة انه قد يحتلم نهارا ولا يبطل
بذلك صومه وذلك لانا لم نوجب على المتعمد البقاء على الجنابة الى الصباح الغسل لاجل المنافاة بين
الجنابة والصوم بل لانه متعمد لان يكون في نهار الصوم وليس كذلك من احتلم نهارا لانه استمر على حاله
جنبا في هذه الاحوال من غير تعمد ولا فرق بين الجنابة الواقعة عن الاحتلام بالنهار وبين
الجنابة في النهار والجنابة اذا وقعت بالليل وتمكن من ازالتها فتعمد البقاء عليها الى النهار وهو متعمد
لان يكون جنبا بالنهار والخلاف لمن شاء **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بايجاب القضاء
والكفارة على من تعمد ابتلاع ما لا يؤكل في نهار رمضان خلافا لباقي الفقهاء وقد روي عن مالك
انه كان في الاكل الافطار معصية توجب الكفارة وليست في شهر رمضان معصية بغير شبهة
دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة **مسألة** ومما انفردت الامامية به القول بان
من تمضمض لطهارة فوصل الماء الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغير طهارة لتبرد
او غيره فعليه القضاء خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء لان ابا حنيفة واصحابه
يقولون ان كان ذاكرا للصوم فعليه القضاء وان كان ناسيا فلا قضاء عليه وقال ابن ابي ليلى لا قضاء عليه
وان كان ذاكرا للصوم وروي عن عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال اذا توضأ لصلاة مكتوبة
فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان توضأ لصلاة تطوع فدخل الماء حلقه فعليه القضاء وهذا فيه
بعض الشبه بما نذهب اليه لا شيء عليه وللشافعي قولان احدهما انه قال اذا تمضمض واستنشق ولم يبالغ
فدخل الماء الى جوفه انه لا يفطر والقول الآخر انه يفطر واختلف قوله ان وصل الماء الى الجوف من المبالغة
فانه يفطر وقال الحسن بن صالح ان كان توضأ للفريضة وللصلاة سنة فدخل حلقه من الماء شيء فلا

(المتكرر) فليس عليه قضاء ومن دخل في يوم الثالث فعليه القضاء وهذا نظير قول الامامية والحجة في مذهبنا الاجماع
ويمكن ان يستدل في ذلك بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الحرج ان يأمرنا بالمضمضة ولا (يستنشق)
في الصوم ويلزمنا القضاء لوصول الماء الى الحلق من غير اعتماد ولا يلزم على ذلك التبرد بالمضمضة لان ذلك
مكروه في الصوم والاستنشاق سنة او لحاجة فلا حرج فيه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان من تحرى في
ان له ان ياكل بعد طلوع الفجر على يقين ان كان اكل وهو لم يتبين الفجر ولم يرصده فعليه القضاء وان كان رصد
ورعاه فلم يره فلا قضاء عليه لان باقي الفقهاء يخالفون في هذا التفصيل فيوجب ابو حنيفة واصحابه والثوري
والليث والشافعي القضاء على كل حال وقال مالك ان كان الصوم تطوعا مضى فيه ولا شيء عليه وان كان (واجبا)
فعليه القضاء وعن عطاء والحسن البصري لا قضاء عليه ولما كانت الامامية متفردة بهذه المسألة لان من
اوجب القضاء من الفقهاء اوجبه بلا تفصيل وكذلك من اسقطه والحجة في مذهبنا اجماع الطائفة ويمكن ان (يتعلق)
فيما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان فان قيل ذلك محمول على رفع (الاثم)
قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان الزمنا ان يسقط القضاء بهذا الخبر عمن لم يرصد الفجر فرقنا بين الامرين بان
من رصد الفجر فقد ادى ما عليه جهده وليس كذلك من لم يراعه **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية
به وللامامية فيه موافق تقدم القول بان من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الاعادة لان ابا حنيفة واصحابه
يقولون ان الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم في السفر احب الي لمن قوي عليه
وقال الشافعي هو مخير بين الصوم والافطار والصوم افضل وروي عن ابن عمر ان الفطر افضل وروي عن ابي هريرة
ان من صام في السفر لم يجزه وعليه ان يعيده في الحضر وهذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة لنا الاجماع
المتكرر وايضا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فاوجب تعالى القضاء بنفس السفر من
غير اضمار في الآية وهو الفطر لان ذلك ترك للظاهر من غير دليل فان قيل تجري الآية مجرى قوله
فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية والمعنى فحلق قلنا هكذا نقول ولو خلينا والظاهر لم نضمر
شيئا لكنا اضمرناه بالاجماع ولا اجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا فيه ويمكن ان يعارض بما روي
عن النبي ص من قوله الصائم في السفر كالمفطر في الحضر فان قيل معنى الخبر ان الصائم في السفر الذي لا يعتقد
ان الفطر افضل له كالمفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم لا يجب عليه قلنا هذا تخصيص للظاهر بغير دليل
والظاهر ان الصائم في السفر كالمفطر في الحضر في سائر الاحكام التي من جملتها لزوم القضاء على ان هذا تاويل يمنع
فاسد لانه احد من المسلمين لا يسوي بين من صام في السفر واعتقد ان الفطر افضل له وبين المفطر في الحضر الذي
يعتقد ان الصوم غير واجب عليه لان الاعتقاد الاول طريقه الاجتهاد عنده وهو فيه مصيب عند المخالف

والاعتقاد الثاني بخلاف ذلك وربما كان يكون اولا استدلوا بما رواه انس قال انا كنا نسافر مع
النبي صلى الله عليه وآله في رمضان فيصوم بعضنا ويفطر بعضنا فلا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا هؤلاء على هؤلاء
وبما روي ان حمزة بن عمرو الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه وآله عن الصوم في السفر فقال عليه السلام ان شئت
فصم وان شئت فافطر قلنا لم نحمل هذه الاخبار على صوم التطوع فان التطوع بالصوم عندنا جائز ونحمله
على صوم نذر بعينه وجميع هذه الاخبار يعارضه ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ليس من البر
الصيام في السفر مسألة ومما انفردت به الامامية ان المريض الذي يحل له بالاجماع الافطار في شهر رمضان
متى تكامل الصوم له المرض وجب عليه القضاء لانه باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون عليه القضاء
والحجة في هذه المسألة هي الحجة في المسألة الاولى من الاجماع والآية التي اولها تقدم الكلام فيها فلا معنى
لاعادته مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من بلغ من الهرم الى حد يتعذر معه الصوم وجب
عليه الافطار بلا كفارة ولا فدية وان كان ممن ذكرنا حاله لو تكلف الصيام لتم له لكن بمشقة شديدة يخشى
المرض منها والضرر العظيم كان له ان يفطر ويكفر عن كل يوم بمد من طعام وهذا التفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء
فان ابا حنيفة واصحابه قالوا في الشيخ الذي يطيق الصيام يفطر ويطعم في كل يوم نصف صاع من حنطة
وقال الثوري يطعم ولم يذكر المبلغ وقال الشافعي يفطر ويطعم في كل يوم مدا وقال مالك لا ارى عليه الطعام
فان فعل فحسن وكذلك قال ربيعة والحجة في مذهبنا اجماع الطائفة ومما يجوز ان يستدل به على ان الشيخ
الذي لا يطيق الصيام يجوز له الافطار من غير فدية قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واذا لم يكن في
وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب ولا فدية عليه اذا افطر لان الفدية انما تكون عن تقصير واذا لم يطق الشيخ
الصوم فلا تقصير وقع منه ويدل على ان من اطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة شديدة يخشى منها
المرض يجوز له ان يفطر ويكفر قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ومعنى الآية ان الفدية تلزم
مع الافطار وكان الله قد خير في ابتداء الامر بهذه الآية للناس كلهم بين الصوم وبين الافطار والفدية
ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجمعوا على ان هذه الآية الكل من عدا الشيخ الهرم
من لا يشق عليه الصوم ولم يقم دليل على ان الشيخ اذا خاف المرض دخل في هذه الآية فهو اذن تحت حكم الآية
الاولى التي تناولت كل مكلف بشرط السعة والتمكن من غيره ويجب فيه ما يجب فيما يلزم الفدية اذا افطر لانه مطيق
للصوم مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من نذر صوم يوم بعينه فافطر لغير عذر وجب عليه
قضاؤه ويلزمه من الكفارة ما يجب على من افطر يوما من شهر رمضان متعمدا بلا عذر وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك ولا يوجبون الكفارة ودليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة ومما العجب

اذا كانوا

اذا كانوا يذهبون الى القياس كيف ذهب عليهم ان حكم النذر في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان وكيف فرقوا
في وجوب الكفارة على المفطر فيها فان قالوا لان النذر يجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه
ابتداء قلنا لا تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة بل قد علمنا انه مع الافتراق فيما ذكرتم لنقض موجبهما
في النذر كما افسد في صوم شهر رمضان واحكام الشرعين كلها غير مختلفة وان افترقا من الوجه الذي
ذكرتم مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من نوى من الليل صيام يوم بعينه قضاء من شهر رمضان
ثم عزم الافطار فيه لغير عذر وكان افطاره بعد الزوال وجب عليه كفارة وهي اطعام عشرة مساكين او صيام
يوم بدله وان لم يقدر على الاطعام اجزأه ان يصوم ثلاثة ايام عن ذلك وان كان افطاره هذا اليوم قبل الزوال
كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه وباقي الفقهاء الاخير يعرفون هذا التفصيل ولا يوجبون هاهنا كفارة
بل قضاء يوم فقط والحجة لمذهبنا الاجماع الذي تكرر وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة مسألة ومما
ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الافطار في شهر رمضان على سبيل التعمد عتق رقبة او صيام
شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا انها على التخيير لا الترتيب وقد روي عن مالك التخيير في هذه
الثلاثة كما تقول الامامية وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي انها مرتبة ككفارة الظهار والذي يدل
على صحة مذهب الامامية الاجماع المتكرر ويعارض المخالفون بما رواه ابن جريج عن الزهري ورواه ايضا
مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وآله امر من افطر في شهر
رمضان ان يكفر بعتق رقبة او صيام شهرين او اطعام ستين مسكينا ولفظة او يدل على التخيير وليس
لاحد ان يقول اني احمل لفظة او في الخبر على الترتيب لان ذلك مجاز والكلام على ظاهره ولا يعدل عنه الا بحجة
ويمكن تقدير الكلام او صيام شهرين ان لم يقدر على العتق لان الظاهر لا يقتضي الحذف وتخصيص الظاهر ليس
الى ذلك يتعلق بما روي عنه عليه السلام من قوله من افطر في شهر رمضان فعليه ما على المظاهر لان
المعنى في ذلك التشبيه بينهما في جنس الكفارة لا في كيفيتها من ترتيب وتخيير ولا اشكال في ان كفارة
المظاهر من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان وانما الخلاف في كيفيتها من ترتيب وتخيير
وانما تعلقوا ايضا بما روي عنه عليه السلام من قوله وقد جاءه رجل فقال افطرت في شهر رمضان
فقال عليه السلام اعتق رقبة وذلك امر ومن قال بالتخيير يذهب الى ان المأمور به كل واحد من الكفارات
فلم يقتصر عليه السلام من عتق الرقبة لان الامر واجب وهذا للسائل ولم يقل له اعتق رقبة فانه لا يجزيك
سواها ولعله انما خيره بينها وبين غيرها فظاهر الخبر انه لا حجة فيه علينا مسألة ومما ظن انفراد
الامامية به وله موافق وسنذكره القول بان الصوم يقضى عن الميت كما فرضنا وجعلنا عليه

من شهر رمضان لم يقضه لعذر حتى مات فيتصدق عنه لكل يوم بمد من طعام فان لم يكن له مال صام عنه
وليه فان كان له وليان فاكبرهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون انه يصام عن الميت بل يتصدق
عنه وحكي عن ابي ثور انه يصام عن الميت في قضاء رمضان وفي النذور وهذه موافقة للامامية والحجة
للامامية الاجماع المتكرر وقد طعن على ما نقوله بقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وان ذلك يقتضي
ان لا يكون سعي غيره له وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله اذا مات المؤمن انقطع عمله الا من ثلث
ولم يذكر عليه السلام الصوم عنه والجواب عن ذلك ان الاية انما تقتضي الايجاب الا ان الانسان الا بسعيه يجوز
لا فرق ان الميت يثاب بصوم الحي وتحقيق القول في هذا الموضع ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله
هذه الحال سببا في وجوب صوم على وليه ونيابة قضائه ومن هذا الوجه سبيله الشرط المتقدم والثواب على الحقيقة
في هذا الفعل للفاعل دون الميت فان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه من حيث ثواب
ولا حكم لاجل هذا الفعل قلنا معنى ذلك انه صام عنه من حيث سببه شرط الميت بالمتقدم سببا في لزوم
هذا الصوم فاما الخبر الذي يدعى فمحمول انهم على هذا المعنى وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه
ثواب لا غيره والذي ذهبنا اليه يخالفه ذلك وخبرهم هذا معارض بما يروونه من حديث ان النبي
صلى الله عليه وآله قال من مات وعليه صيام صام عنه وليه وفي خبر آخر ان امراة جاءت الى النبي
صلى الله عليه وآله فقالت انه كان على امي صوم شهر افاقضيه عنها فقال عليه السلام ارايت لو كان
على امك دين اكنت تقضينه قالت نعم قال عليه السلام فدين الله احق ان يقضى ومثل روى ابن عباس
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله في صوم النذر انه امر وليه ان يصوم عنه **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا ينعقد الا في مسجد صلى فيه امام عدل بالناس الجمعة
وهي اربعة مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون يجوز الاعتكاف في كل مسجد جماعة وبذلك قال الثوري
في احدى الروايتين عن مالك وروى ابن عبد الحكم عن مالك انه لا يعتكف احد الا في المسجد الجامع
او في رحاب المساجد التي يجوز الصلاة فيها وذهب حذيفة الى ان الاعتكاف لا يصح الا في ثلاث مساجد
المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ومسجد ابراهيم عليه السلام والحجة لنا اجماع الطائفة ولان
طريقة الاحتياط موجبة للذمة لان من اوجب على نفسه الاعتكاف بنذر يجب ان يتيقن براءة ذمته
مما وجب عليه ولا يحصل اليقين الا بان يعتكف في المواضع التي ذكرناها مشروعة فيه ولا دليل على
جوازه فيما عداها ولا اعتراض علينا بما قلناه بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد لان ذلك

لفظ مجمل ولفظ المساجد هاهنا من الجنس لا من الاستغراق والمناقضة بينه وبين مذهبنا يجوز ان
يكون وجه تخصيص هذه المساجد الاربعة لما كانت بها وفضلها وشرفها على غيرها **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا جامع نهارا كان عليه كفارتان واذا جامع ليلا كفارة
واحدة وان اكره زوجته وهي معتكفة نهارا كان عليه اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا
كان عليه كفارتان والكفارة هي التي تلزم المجامع نهارا في شهر رمضان وباقي الفقهاء يخالفون وحكي
ان ابا يوسف ومحمدا لم يفسد الاعتكاف شيئا سوى القضاء وروي عن الحسن البصري انه ان وطي في الاعتكاف
لزمته الكفارة وهذا القول يوافق من وجه قول الامامية الا انا نظن انهما كانا يذهبان الى ان
الكفارة تلزم في الوطي بالليل كما ذهبت الامامية اليه دليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ولان
المعتكف قد لزمه حكم متى افسد اعتكافه بلا خلاف واذا فعل ما ذكرناه برئت ذمته بيقين وبخلاف
ليس كذلك اذا اقتصر على غيره **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الاعتكاف لا يكون اقل
من ثلثة ايام وعند جمهور الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة والشافعي يجوزان ان يعتكف
يوما واحدا وقال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة ايام دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا
فان مقادير العبادات لا تعلم الا بالنص وطريقه العلم وما تقوله الامامية من الزمان [illegible]
الى ما عن صحته وما يقوله مخالفونا يستند الى طريقه الظن والظن لا مجال له فيما جرى هذا المجرى
فيعارض مالك بان النبي صلى الله عليه وآله اعتكف في العشر الاواخر ليس فيه ان الاعتكاف عليه السلام
عشرة ايام لا يدل على ان ما نقص عنها لا يجزي لان فيها فعل من صيام يوم واحد او اقل من ذلك مع [illegible]
تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد وقد دخل فيها الطويل والقصير غير صحيح لان الاعتكاف
اسم شرعي ومن ذهب الى انه ما ينقل في الشرع وانما اسم اللبث المقيم بالعبادة يحصل له شروط شرعية
يراعى في اجراء الاسم عليه فلا بد من الرجوع الى الشرع في اثبات الاسم له في شروطه ومنها الى نهي عن المباشرة
مع الاعتكاف في ايام لم يجز ان ما يكون في اقل من ثلثة ايام يتناوله هذا الاسم ويحصل له الشروط الشرعية
فلا دلالة لهم في هذا الظاهر **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان المعتكف ليس له اذا
خرج من المسجد ان يستظل بسقف حتى يعود اليه والشافعي يوافق الشيعة الامامية في ذلك
وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا ان يكون ممره فيه فان
دخل فسد اعتكافه وباقي الفقهاء يجيزون له الاستظلال بالسقف والحجة للامامية الاجماع المتقدم
وطريقة الاحتياط لليقين بان العبادة ما فسدت ولا يقين الا باجتنابه ما ذكرناه **مسألة**

ومما ظن انفراد الامامية به القول بان للمعتكف ان يعود المريض ويشيع الجنازة وهو مذهب الحسن بن حي
وقد خالف فيه باقي الفقهاء وروي عن الثوري انه جاز له عيادة المريض والحجة للامامية الاجماع المتقدم
وايضا فان تشييع الجنازة والصلاة على الميت من فروض الكفايات وعيادة المريض من السنن المؤكدة فلا يمنع المعتكف
الاعتكاف منهما لانهما من العبادات **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان على المعتكف ان يجتنب ما
ويحرم عليه ما يوافق الامامية في ذلك مالك وكان ابو حنيفة واصحابه والشافعي يجوزون للمعتكف التجارة والبيع
والشرى والحجة للامامية الاجماع المتقدم ولان من اجتنب التجارة مع اعتكافه فهو يؤديه بيقين ولم يكن كذلك
من اتجر **كتاب الزكوة** **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان الزكوة لا تجب
الا في تسعة اصناف ١ الدنانير ٢ والدراهم ٣ والحنطة ٤ والشعير ٥ والتمر ٦ والزبيب ٧ والابل
٨ والبقر ٩ والغنم ولا زكوة فيما عدا ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويحكى عن ابن ابي ليلى
والثوري وابن حي انه ليس في شيء مما اخرجت الارض زكوة الا الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذا موافقة
للامامية وابو حنيفة وزفر يوجبان العشر في جميع ما انبتت الارض الا الحطب والقصب والحشيش وابو يوسف الارض
ومحمد يقولان لا يجب العشر الا فيما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضراوات ومالك والشافعي يوجبان الزكوة
في الزيتون وقد قال الشافعي انما يجب فيما ييبس ويقتات ويدخر ولا شيء في الزيتون والذي يدل على
صحة مذهبنا مضافا الى الاجماع ان الاصل براءة الذمة من الزكوة وانما يرجع الى الادلة الشرعية في وجوب
ما يجب منها ولا خلاف فيما اوجبت الامامية الزكوة فيه وما عداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو
باق على الاصل ويقوى قوله تعالى ولا يسألكم اموالكم والمعنى لا يوجب حقوقا في اموالكم لانه اضافها الينا
والاصل هذا الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الاموال فما اخرجناه منه فبالادلة القاطعة وما عداه
باق تحت الظاهر فان تعلقوا بقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وانه عام في جميع الزرع وغيرها مما ذكره
في الاية من اجناس الاقوات وقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده يتناول العشر او نصف العشر المأخوذ على
سبيل الزكوة فمن ادعى شموله كذلك فعليه الدلالة وعند اصحابنا ان ذلك يتناول ما يعطى للمسكين والفقير
والمحتاج وقت الحصاد من الحنطة والشعير فقد روي ذلك عن ائمتهم عليهم السلام فمنه ما روي عن ابي
جعفر عليه السلام في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة الا ترى انه تعالى قال ولا تسرفوا
انه لا يحب المسرفين وهذه نكتة منه عليه السلام مليحة لان النهي عن السرف لا يكون الا فيما ليس بمقدر
وروي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قيل له يا ابن رسول الله وما حقه قال تناول منه المسكين والسائل
والاحاديث بذلك كثيرة ويكفي احتمال اللفظ وان كان يقوى هذا التاويل ان الاية يقتضي ان يكون

العطا

العطا وقت الحصاد والعشر المفروض من الزكوة لا يكون في تلك الحال لان العشر مكيل ولا يوجد الا من مكيل ا
وفي وقت الحصاد لا يكون مكيلا ولا يمكن كيله وانما يكال بعد جفافه وتذريته وتصفيته فتعلق العطا
بتلك الحال يليق الاية بما ذكرناه ويقوي ايضا هذا التاويل ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن الحصاد
والجذاذ بالليل والجذاذ هو صرام النخل وانما نهى عليه السلام عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين مما ينبذ
اليهم من ذلك ومما يقوله قوم في هذه الآية من انها مجملة فلا دليل لهم فيها لانه لم يصح ان الاجمال هو في مقدار
الواجب لا في الوجوب فيه فان قيل ما انكرتم ان الله تعالى سماه حقا وذلك لا يليق الا بالواجب قلنا قد لا يطلق اسم الحق
على الواجب والمندوب اليه وقد روي عن جابر ان رجلا قال يا رسول الله هل علي حق في ابلي سوى الزكوة
فقال عليه السلام نعم تحمل عليها وتسقي من لبنها فان قالوا ظاهر قوله تعالى وآتوا حقه يقتضي الوجوب
وما ذكرتموه ليس بواجب قلنا اذا سلمنا ان ظاهر الامر في الشرع يقتضي الوجوب كان لنا طريقان من الكلام
احدهما ان نترك ظاهر الكلام ونحمله على خلاف ظاهره كما ترك ذلك الظاهر بدليل ولو ثم اذا حملنا
الامر على الوجوب جعلنا ان يكون تعلق العطا بوقت الحصاد بخلاف ان حملنا الامر في الاية على الندب وسلم
لنا ظاهر تعلق العطا بوقت الحصاد ولم يسلم احد الامرين الا كما احب واما المستدلون بالاية فخرجت من
ان تكون دليلا لكم والطريق الاخر انا نوجب هذا العطا في وقت الحصاد وان لم يكن مقدرا بل موكولا
الى اختيار المعطي فان تعلقوا بقوله تعالى انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا
لكم من الارض فان المراد بالنفقة ههنا الصدقة بدلالة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله يعني لا يخرجون زكوتها قلنا ذلك اسم النفقة لا يجري على الزكوة الا
مجازا ولا يستعمل اطلاق لفظ الانفاق الا في المباحات ولو جرى مجراها لكان ظاهر العموم
يجاز تخصيصه ببعض الادلة التي ذكرناها فان قيل كيف تدعون اجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في
ذلك ويذهب الى ان الزكوة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الارض وان زادت على التسعة الاصناف
التي ذكرتموها وروي في ذلك كثيرا عن ائمتهم عليهم السلام وذكر ان يونس كان يذهب الى ذلك قلنا
لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وان كان يوافقه والظاهر من مذهب الامامية ما حكيناه وقد تقدم
اجماع الامامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس والاخبار التي تعلق ابن الجنيد بها من طريق الشيعة الامامية
معارضة باظهر واكثر واقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة ويمكن حمل ما اعتمده ذلك على انه اذا خرج
مخرج التقية فان الاكثر من مخالفي الامامية يذهبون الى ان الزكوة واجبة في الاصناف كلها وانما يوافق
الامامية منهم الشاذ النادر ومما يقوي مذهبنا في هذه المسألة ان الذرة والعدس وكثيرا

من الحبوب المختار جنس من الحنطة والشعير كانت معروفة بالمدينة وكذا انما نقل احد من اهل السير عن احد
ممن عنيه النبي صلى الله عليه وآله لاخذ الصدقة انه اخذ من جملتها اخذ عدسا ولا ذرة كما نعدوا وعينوا
الحنطة والشعير والتمر فدل ذلك على انه خارج من اصناف ما يؤخذ منه الزكوة **مسئلة** ومما ظن
انفراد الامامية به نفي الزكوة عن عروض التجارة وقد وافقهم في ذلك داود بن علي وهو قول ابن عباس رحمة الله
عليهما وما يروونه عنه وابو حنيفة واصحابه يوجبون في عروض التجارة الزكوة اذا بلغت قيمتها النصاب
وهو قول الثوري والاوزاعي وابن حي والشافعي وقال مالك ان كان انما يبيع بالعرض فلا زكوة حتى
تنض ما العرض كان يبيع بالبيع والعرض فانه يزكي وقال الليث اذا ابتاع متاع التجارة فبقي عنده احوالا
فليس عليه الا زكوة واحدة ودليلنا على صحة المسئلة كل شيء حللناه على ان الزكوة لا تجب فيما عدا الاصناف
التسعة التي عيناها وعروض التجارة خارجة من تلك الاصناف فالطريقة فيها واحدة ويمكن ان يعارضوا
بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة وعموم هذا القول
يقتضي نفي الصدقة عما هو منه عروض التجارة وما العذر من لها الائمة عليهم السلام فنفصل بينهما واذا ثبت
نفي الصدقة في العبد والفرس وان كانا للتجارة ثبت فيما عداهما من العروض لان احدا لم يفصل بين
الامرين وايضا فان اصول الشريعة تقتضي ان الزكوة انما تجب في الاعيان لا الاثمان وعروض التجارة
عندهم انما تجب في اثمانها لا اعيانها وذلك مخالف لاصول الشرع فان تعلقوا بقوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة وان عموم الآية يقتضي تناولها لعروض التجارة والجواب عن ذلك ان اكثر ما في هذه الآية ان
يكون لفظها عموما والعموم معرض للتخصيص ونحن نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من ادلتنا على ان
مخالفينا لا يبطلون من ترك الظاهر في عروض التجارة لانهم يضمرون في تناول هذا اللفظ العروض التجارة
ان يبلغ قيمتها نصاب الزكوة وهذا ترك للظاهر وخروج عنه ولا فرق بينهم فيه وبيننا اذا حملنا اللفظ
في الآية على الاصناف التي اجمعنا على وجوب الزكوة فيها واذا اتفقنا في ذلك سقط تعلقهم في المستدلون
بالآية بظاهرها وبمثل هذا الكلام يبطل تعلقهم بقوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم وكيف
في هذه الآية ان يقال انها خرجت مخرج المدح لهم بما فعلوه لا على سبيل ايجاب الحق فيه الا ترى انه تعالى
قال كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون وفي اموالهم حق للسائل والمحروم فاخرج
الكلام كله مخرج المدح لهم بما فعلوه وليس في ايجاب بشيء وانما في اموالهم حقا معلوما سماه لهم ولهذا اوجب
الشافعيه مثلا ان للسائل ويعطونه في اموالهم حقا معلوما للسائل والمحروم وما يفعلونه من ذلك ليس
بلازم ان يكون واجبا اذ قد يكون نفلا ومتطوعا فقد يمدح الفاعل على ما يتطوع به كما يمدح على فعل

ما يجب عليه ولا تعلق لهم بقوله تعالى وآتوا الزكوة لان اسم الزكوة اسم شرعي ونحن لا نسلم ان في عروض التجارة
زكوة فيتناولها الاسم فعلى من ادعى ذلك ان يدل عليه ولا تعلق لهم بما روي عنه عليه السلام من قوله حصنوا اموالكم
بالصدقة وان لفظ الاموال يدخل تحتها عروض التجارة وذلك انه ليس في الفاظ الخبر كل مال فتصدقوا منه فليس
يمتنع ان تحصن اموال التجارة بما لا يجب فيه الزكوة من الصدقة ما لا يجب فيه الزكوة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
نفي الزكوة عن الذهب والفضة على اختلاف احوالها الا ان يكون دراهم او دنانير مضروبة منقوشة وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك ويوجبون الزكوة في جميع الاحوال الا ان الشافعي قال انه لا يوجب الزكوة في الحلي المباح على اظهر
قوليه ودليلنا على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ما قدمنا ذكره ايضا من ان الاصل براءة الذمة ولم يقم دليل
قاطع على ان ما عدا الدراهم والدنانير من المصنوعات وغيرها يجب فيه الزكوة ونحن على حكم الاصل فان تعلقوا
بالاخبار التي وردت في ايجاب الزكوة على الذهب والفضة على الاطلاق فهذه كلها اخبار احاد وعارضها
الاخبار الواردة بانه لا زكوة الا في الدراهم والدنانير على انا نحمل تلك الاخبار على ان المراد بها الدراهم
والدنانير لانها تسمى فضة وذهبا **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الابل اذا بلغت خمسا وعشرين ففيها
ابنة مخاض ودليلنا الاجماع المتقدم فان قيل قد خالف ابو علي ابن الجنيد في ذلك وقال ان في خمس وعشرين
ابنة مخاض فان لم يكن في الابل فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه فان زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها
ابنة مخاض قلنا اجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد في هذا المذهب على بعض
الاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلام ومثل هذه الاخبار يحمل علمها او يمكن ان يحمل ذكر بنت المخاض في
الخبر في خمس وعشرين على ان ذلك على سبيل القيمة للفرض الواجب من خمس شياه وعندنا ان القيم
يجوز اخذها في الصدقات **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها فيه غيرهم ان الابل اذا بلغت
مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة واحدة وابنتا
لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين وهذا مذهب مالك بعينه والشافعي يذهب الى انها
اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كان فيها ثلث بنات لبون وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة
وعشرين انه يستقبل الفريضة فيخرج من كل خمسة زادت على العشرين شاة فاذا بلغت الزيادة خمسا وعشرين
اخرج ابنة مخاض والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل براءة الذمة من
الزكوة وقد اتفقنا على ما يخرج من الابل اذا كانت مائة وعشرين واختلفت الامة فيما زاد على العشرين فيما
بينها وبين الثلثين ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء ما بين هذين العشرين الى ان تبلغ الزيادة ثلثين
فيجب فيها حقة وابنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك وعند ابي حنيفة حقتان وشاتان وقد اجمعنا

علي وجوبها الزكاة في مائة وثلاثين ولم يجمع علي وجوب شيء في الزيادة فيما بين العشرين والثلاثين ولم يقم دليل
قاطع فيجب ان يكون علي الاصل فاذا ذكرت الاخبار المتضمنة ان الفريضة اذا زادت علي العشرين ومائة
ففي كل خمسين حقة واما الخبر المتضمن انها اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففيها ثلث بنات لبون
فجوابنا عن ذلك ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما ولا تقتضي قطعا وجوابها عنها ايضا انه من طرقهم ووجد
في كتبهم انه وجد في كتاب رسول الله صلي الله عليه وآله ان الابل اذا زادت علي عشرين ومائة فليس فيها شيء
دون ثلاثين ومائة فاذا بلغتها ففيها ابنة لبون وحقة ولنا ايضا في هذا روايات من روايات اصحابنا عن
ائمتنا عليهم السلام فاكثر ما في ذلك ان يتعارض الاخبار فيرجع الي ما ذكرناه **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان الزكاة لا تجزي الا اذا انصرفت الي المؤمنين ولا تسقط من الذمة بصرفها الي مخالف الحق في ذلك
مستحقا الي الاجماع ان الدليل قد دل علي ان خلاف الامامية في اصول كفر وجاري مجري الردة ولا خلاف بين
المسلمين ان المرتد لا تخرج اليه الزكاة **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الزكاة لا تخرج الي
الفساق وان كانوا معتقدين للحق واجاز باقي الفقهاء ان تخرج الي الفساق واصحاب الكبائر دليلنا علي صحة
مذهبنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة ايضا لان اخراجها الي من ليس بفاسق
مجزي بلا خلاف واذا اخرجها الي الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة ويمكن ان نستدل علي ذلك بكل ظاهر من
قرآن او سنة مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفساق والعصاة وتقويتهم وذلك كثير **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يعطي الفقير الواحد من الزكاة المفروضة اقل من خمسة دراهم وروي
ان الاقل درهم واحد وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون عطاء القليل والكثير من غير تحديد دليلنا
علي ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة ايضا **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان من تقرب بدراهم او دنانير في سبيل الله من الزكاة او ابدل في الحول بجنسه او بغيره فرارا من وجوب الزكاة
فان الزكاة تجب عليه اذا كان قصده بابدالها الهرب منها وان كان لغرض اخر سوي الفرار من الزكاة فلا زكاة
وان كان قصد الهرب منها وروي عن مالك وبعض التابعين ان عليه الزكاة دليلنا علي صحة ما ذهبنا اليه
اجماع الطائفة فان قيل قد ذكر ابو علي بن الجنيد ان الزكاة لا تلزم الفار منها بخلاف ما ذكرتم قلنا
الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتاخر عنه وانما عول ابن الجنيد علي اخبار رويت عن ائمتنا عليهم السلام تتضمن
انه لا زكاة عليه وان فر بماله وبازاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها واقوي واولي وا وضح طرقا تتضمن ان الزكاة
تلزمه ويمكن ان نحمل ما تضمن من الاخبار انه لا زكاة عليه علي التقية فان ذلك مذهب جميع المخالفين ولا تاويل
للاخبار التي وردت بان الزكاة تلزمه اذا فر منها الا ايجاب الزكاة فالعمل بهذه الاخبار اولي **مسألة** ومما

ظن انفراد الامامية القول بان الخيل والبغال والحمير لا تضم الي امهاتها في الزكاة وان بلغ عدد الامهات
النصاب وسواء كانت هذه السخال متولدة من هذه الامهات التي في ملك صاحبها او كانت مستفادة من جهة
لا تتعرض الحسن البصري يذهب الي مثل ما يذهب اليه الامامية والي ان السخال لا تضم الي الكبار وحكي عن الصغار وابو حنيفة
واصحابه يضمون المستفاد الي الاصل علي كل حال ويزكونه بحول الاصل وقال الشافعي ان بلغ الاصل النصاب
والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان في السخال
زكاة مع الامهات وانها تضم اليها في الحول ويمكن ان يعارض المخالف بما يروونه عن النبي صلي الله عليه وآله
من قوله لا زكاة في مال حتي يحول عليه الحول فظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الي الاصل ويحسب له
الحول لانه بلا شبهة من المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكاة ان يستانف لحوله علي استقبال
حصوله في الملك وليس لهم ان يحتجوا بما يروونه عن النبي صلي الله عليه وآله من قوله تعد صغيرها وكبيرها ولم
يفرق بين ما حال عليه الحول وبين غيره ذلك ان المراد بهذا الخبر انه تعد الصغير والكبير اذا حال عليهما الحول لانه لا خلاف في ان الحول
معتبر في الصغير والكبير وهيهنا اليس المراد به ما ينقص في سنه عن الحد الذي يجب فيه الزكاة وانما المراد بالصغير
والكبير مما يبلغ سن الزكاة ويجوز ان يريد بالصغير والكبير هيهنا المعالي المتوسطة والمختص المتوسط والكريم وغير
الكريم فقد يكون في المواشي الكرائم وغير الكرائم **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بانه يجوز ان ياخذ
الهاشمي من زكاة الهاشمي ولا تحرم علي بني هاشم زكاة من عداهم من الناس وقد وافقهم في ذلك ابو يوسف صاحب
ابي حنيفة فيما رواه ابن سماعة وحكي عنه ان الزكاة من بني هاشم تحل لبني هاشم ولا تحل لهم ذلك من غيرهم والحجة
فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ويمكن ان يقوي ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم تنزيها لهم وتعظيما وفي الاخبار
الواردة بحظر الصدقة عليهم ما يقتضي التنزيه والعلة في ذلك وبعضنا يشبه هذا المعني في بعضهم
مع بعض **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الصدقة انما تحرم علي بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس
الذي جعل لهم عوضا عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا علي صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ويقوي هذا المذهب بظاهر الاخبار بان الله تعالي حرم الصدقة علي بني هاشم و
عوضهم الخمس منها فاذا سقط ما عوضوا به لم تحرم عليهم الصدقة **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية اجازتهم
ان يشتري من مال الزكاة المملوك فيعتق ويقولون انه متي استفاد المعتق مالا ثم مات فماله لاهل الزكاة
لانه اشتري من مالهم وقد روي عن مالك واحمد بن حنبل مثل هذا القول الذي حكيناه وروي عن ابن عباس
رضي الله عنه انه لا يعتق من زكاته فاما باقي الفقهاء ابي حنيفة والشافعي وغيرهما فعندهم انه لا يجوز
العتق من الزكاة دليلنا علي صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وقوله تعالي انما الصدقات للفقراء والمساكين

الى قوله تعالى وفي الرقاب وهذا صريح في جواز عتق الرقبة من الزكوة فان قيل فان المراد بقوله تعالى وفي الرقاب
المكاتبون فان الفقهاء كلهم يجوزون ان يعطى المكاتب من مال الزكوة الا مالكا فانما يحمله على المكاتب يعطى من سهم
نمنع الاشتراك في الامرين بظاهر القول يقتضي الكل **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة
يجوز ان يكفن منها الموتى ويقضى بها الدين عن الميت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كله والحجة لاصحابنا مضافا
الى اجماعهم قوله تعالى انما الصدقات الى قوله تعالى وفي سبيل الله وابن السبيل ومعنى سبيل الله الطريق الى ثوابه والوصلة
الى التقرب اليه واذا كان ما ذكرناه مقربا الى الله تعالى وموصلا الى الثواب جاز صرف فيه فاذا قيل ان المراد بقوله
تعالى وفي سبيل الله ما ينفق في جهاد العدو قلنا كل هذا مما يوصف بانه سبيل الله تعالى وارادة بعضه لا يمنع
من ارادة بعض آخر وقد روى مخالفونا عن ابن عمر ان رجلا اوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر ان الحج من سبيل الله
فاجعلوه فيه وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحج والعمرة من سبيل الله تعالى وقال محمد بن الحسن
في السير الكبير في رجل اوصى بماله في سبيل الله تعالى انه يجوز ان يصرف في الحاج المنقطع به وهذا يدل
على ان الاسم لا يختص بجهاد العدو **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الخمس واجب في جميع
المغانم والمكاسب ومما استخرج من المعادن والغوص والكنوز ومما فضل من ارباب التجارات والزراعات
والصناعات عن المؤنة والكفاية في طول السنة على اقتصاد وجهات قسمته يقسم هذا الخمس على ستة
اسهم ثلاثة منها للامام القائم مقام الرسول عليه السلام وهي سهم ذي القربى ومنهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى
ويجعله لجميع قرابة الرسول عليه السلام من بني هاشم فاما الثلاثة الاسهم الباقية فهي ليتامى آل محمد عليهم السلام
ومساكينهم وابناء سبيلهم ولا يتعداهم الى غيرهم ممن استحق هذه الاصناف ويقولون اذا غنم المسلمون شيئا
من دار الكفر بالسيف قسم الغنيمة الامام على خمسة اسهم فجعل اربعة منها بين من قاتل على ذلك وجعل السهم
الخامس على ستة اسهم ثلاثة منها له عليه السلام وثلاثة للاصناف الثلاثة من اهله من ايتامهم ومساكينهم
وابناء سبيلهم وخالف سائر الفقهاء في ذلك ورووا كلهم اقوالا واخبارا رجعوا عنها والحجة فيه الاجماع المتكرر فان
قيل هذا المذهب يخالف ظاهر الكتاب لان الله تعالى قال واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ولذي القربى وعموم الكلام يقتضي ان لا يكون ذوي القربى واحدا وعموم قوله تعالى واليتامى والمساكين
وابن السبيل يقتضي تناوله لكل من كان بهذه الصفات ولا يختص ببني هاشم قلنا ليس يمتنع تخصيص ما ظاهره
العموم بالادلة على انه لا خلاف بين الامة في تخصيص هذه الظواهر لان ذا القربى عام وقد خصوه بقربى النبي
صلى الله عليه وآله دون غيره ولفظ اليتامى والمساكين وابن السبيل عام في المشرك والذمي والغني والفقير
وقد خصته الجماعة ببعض من له هذه الصفة على ان من ذهب من اصحابنا الى ان ذا القربى هو الامام القائم مقام

رسول الله صلى الله عليه وآله خاصة وهو في ذلك الوقت فقد خصصنا الظاهر معه لان قوله تعالى ولذي
القربى لفظ واحد ولو اراد تعالى الجمع لقال لذوي القربى فمن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر فان قيل
فمن حمل ذا القربى في الآية على جميع ذوي القرابات من بني هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى
والمساكين غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه قلنا لا يلزم ذلك لان الشيء وان لم يعطف على نفسه فقد
يعطف ما هو منه على صفة اخرى والموصوف واحد لانهم يقولون جاءني زيد العاقل الظريف والشجاع والموصوف
معنى واحد وقال الشاعر: الى الملك القرم وابن الهمام · وليث الكتيبة في المزدحم · فالصفات كلها لموصوف واحد
وكلام العرب مملوء في نظائر ذلك **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان الصاع تسعة ارطال بالعراقي
وخالف سائر الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة ومحمد وابن ابي ليلى والثوري وابن حي الصاع ثمانية ارطال
بالعراقي وقال ابو يوسف والشافعي الصاع خمسة ارطال وثلث وقال شريك بن عبد الله الصاع اقل من
ثمانية ارطال واكثر من سبعة والدليل على صحة مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان من اخرج تسعة ارطال
فلا خلاف في براءة ذمته وليس كذلك من اخرج دون ذلك واذا وجب حق في الذمة بيقين فيجب ان يخرج
عنها بيقين ولا يقين الا فيما ذهبنا اليه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يجوز ان يعطى
الفقير الواحد اقل من صاع وان جاز ان يعطى اكثر من ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه بعد
الاجماع المتردد اليقين ببراءة الذمة وحصول الاجر وليس ذلك الا فيما ذهبنا اليه دون غيره وايضا
فكل من قال الصاع تسعة ارطال ذهب الى ما ذكرناه فالتفرقة بين المسئلتين خلاف الاجماع **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من اضاف غيره طول شهر رمضان يجب عليه اخراج الفطرة عنه والحجة فيه
الاجماع المتردد وليس لهم ان يقولوا الضيف لا تجب عليه نفقته فلا تجب فطرته لانا ليس نراعي في وجوب الفطرة
وجوب النفقة بل نراعي من يعوله سواء كان ذلك وجوبا او تطوعا **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
القول بان الفطرة لا يجوز ان تعطى المخالف لها ولا الفاسق وان كان موافقا وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وقد تقدم الكلام على نظير هذه المسئلة في باب الزكوة فلا معنى لاعادته

كتاب الحج

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام وانه ركن من اركان الحج جار
مجرى الوقوف بعرفة في الوجوب وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبه احد منهم دليلنا بعد الاجماع
المتردد قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام والامر على الوجوب ولا يجوز ان يريد
ذكر الله تعالى فيه الا وقد اوجب الكون فيه ولان كل من اوجب الذكر فيه اوجب الوقوف فان قيل لم حمل
ذلك على الندب قلنا هو خلاف الظاهر ويحتاج الى دلالة وايضا فان من وقف بالمشعر ادى سائر اركان

الحج من ذمته بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يقف به فان قيل هذه الآية تدل على وجوب الذكر وانتم
لا توجبون وانما توجبون الوقوف مثل عرفة قلنا لا يمتنع ان نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية
وبعد فان الامر يقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص والذكر جميعا واذا قام الدليل على ان الذكر
غير واجب اخرجناه من الظاهر وبقي الآخر متناولا له اللفظ وقد يقال في الكلام فاذا افضتم من عرفات فكونوا
بالمشعر الحرام واذكروا الله تعالى فيه فان قيل الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب او استحباب لانه انما
يراد له ومن اجله فاذا ثبت ان الذكر مستحب فكذلك الكون قلنا لا نسلم ان الكون في ذلك المكان تابع
للذكر لان الكون عبادة منفردة عن الذكر والذكر عبادة اخرى واحدهما لا يتبع الآخر كما لا يتبع الذكر
لله تعالى في عرفات الكون في ذلك المكان والوقوف به لان الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف
على ان الذكر ان لم يكن واجبا فشكر الله تعالى على نعمه واجب على كل حال وقد امر الله جل وعز بان نشكره
عند المشعر فيجب ان يكون الكون بالمشعر واجبا كما ان الفعل اذا امرنا بايقاعه عنده واجب فان قيل اما
انكرتم ان يكون المشعر ليس بمحل للشكر وان كان محلا للذكر قلنا ان عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمهما
في المحل وغيره وجرى ذلك مجرى قول القائل اضرب زيدا في الدار وعمرا فان الدار محل للفعلين معا
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من فاته الوقوف بعرفة وادرك الوقوف بالمشعر الحرام
يوم النحر فقد ادرك الحج وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا هو الاجماع المتقدم ذكره وايضا فقد دللنا
على وجوب الوقوف بالمشعر الحرام وكل من قال من الامة كلها بوجوب ذلك قال ان من وقف به اذا فاته
الوقوف بعرفة تم حجه والتفرقة بين المسئلتين خلاف لاجماع المسلمين مسئلة ومما انفردت به
الامامية به القول بان الاحرام قبل الميقات لا ينعقد وقد شاركها في كراهية ذلك مالك والشافعي
الا انهما لم يذهبا الى نفي انعقاده وذهب ابو حنيفة واصحابه والشعبي وابن حي الى ان افضل الاحرام ان يحرم
من دويرة اهله دليلنا هو الاجماع الذي مضى وان معنى ميقات في الشريعة هو الذي يتعين فلا يجوز
التقدم عليه مثل مواقيت الصلوات فتجويز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا الاسم وايضا فلا خلاف في انه
اذا احرم قبله لم يخرج من ان يكون من انعقاد احرامه على يقين فان عارض المخالف بما يروونه عن امير المؤمنين ع
وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان اتمامهما ان يحرم بهما من دويرة
اهلك والجواب ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا توجب علما ولا توجب عملا ثم ذلك محمول
على من منزله دون الميقات فعندنا ان كل من كان كذلك فميقاته منزله فان احتجوا بما يروونه
عن ام سلمة رضي الله عنها ان رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من احرم من بيت المقدس غفر الله له

ذنبه وفي خبر آخر من اهل بحجة او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام وجبت له الجنة فالجواب عنه
هذا انه خبر واحد ولو حمل على ان من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر الله
له وقد يسمى القاصد الى الامر باسم الفاعل له والداخل فيه وهذا اكثر في لسان العرب من ان يحصى
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول ان من احرم بالحج في غير اشهر الحج وهي شوال وذو القعدة
وعشر من ذي الحجة لم ينعقد احرامه والشافعي يوافق الامامية في ان احرامه بالحج لا ينعقد لكن يذهب
الى انه ينعقد له عمرة وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والثوري وابن حي انه اذا احرم بالحج قبل اشهر
الحج انعقد احرامه ولزمه وقد روي عن ابي حنيفة مع ذلك كراهية الحجة لنا اجماع الطائفة وايضا قوله
تعالى الحج اشهر معلومات ومعنى ذلك وقت الحج اشهر معلومات لان الحج نفسه لا يكون اشهرا
والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الموقت بذلك الوقت وانه لا يجزي في غيره وايضا فقد ثبت
ان من احرم في اشهر الحج انعقد احرامه بالحج بلا خلاف وليس كذلك من احرم قبل ذلك فالواجب ايقاع
الاحرام في الزمان الذي يحصل العلم بانعقاده فيه فان تعلق المخالف بقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة
قل هي مواقيت للناس والحج وظاهر ذلك يقتضي ان الشهور كلها متساوية في جواز الاحرام فيها بالحج
ان هذه آية عامة تخصصها بقوله تعالى الحج اشهر معلومات ويحمل لفظ الاهلة على اشهر الحج خاصة
على ان ابا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الآية لان الله تعالى قال مواقيت للناس والحج والاحرام عنده
ليس من الحج وعنده ان توقيت العبادة يقتضي جواز فعلها من غير كراهية وعند ابي حنيفة واصحابه انه
مكروه تقديم الاحرام على اشهر الحج وقد اجاب بعض الشافعية عن التعلق بهذه الآية بان قال قوله
يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس اي لمنافعهم ومحل ديونهم ثم قال والحج فاقتضى ان يكون
بعضها للناس وبعضها للحج وهكذا يجري ذلك مجرى قولهم هذا المال لزيد وعمرو وان الظاهر
يقتضي اشتراكهما فيه وهذا ليس بصحيح لان الظاهر من قوله تعالى للناس والحج يقتضي ان يكون جميع الاهلة
على العموم لكل واحد من الامرين وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمرو لانه لا يجوز ان يكون جميع
المال لكل واحد منهما فوجب الاشتراك لانه لا يحتمل سواه وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمرو ولانه يجوز
ان يكون جميع المال لكل واحد منهم وجرت الآية مجرى ان يقول هذا الشهر اجل الدين لفلان ودين
فلان فانه يقتضي كون الشهر كله اجلا للدينين جميعا ولا يقتسم كاقتسام المال مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان التمتع بالعمرة الى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام لا يجزيه
مع التمكن سواه وصفته ان يحرم من الميقات بالعمرة فاذا وصل الى مكة طاف بالبيت سبعا وسعى

بين الصفا والمروة سبعاً ثم احل من كل شيء احرم منه فاذا كان يوم التروية عند زوال الشمس احرم بالحج
من المسجد الحرام وعليه دم المتعة فان عدم الهدي وكان واجداً لثمنه تركه عند من يثق به من اهل مكة
حتى يذبح عنه طول ذي الحجة فان لم يتمكن من ذلك اخّره الى ايام النحر من العام القابل ومن لم يجد الهدي
ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة ايام قبل التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة فمن فاته ذلك صام ثلثة
ايام من ايام التشريق وسبعة اذا عاد الى اهله وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله الا انهم اختلفوا
في الافضل من ضروب الحج فقال ابو حنيفة وزفر القران افضل من التمتع والافراد وقال ابو يوسف
التمتع بمنزلة القران وهو قول ابن حي وكره الثوري ان يقال بعضها افضل من بعض وقال مالك والاوزاعي
الافراد افضل وللشافعي قولان احدهما ان الافراد افضل والاخر ان التمتع افضل وهو قول احمد بن حنبل
دليلنا — واصحاب الحديث الاجماع المتردد ويمكن ان يستدل ايضاً على وجوب التمتع لان الدليل قد دل على وجوب
الوقوف بالمشعر وانه يجزي في تمام الحج عن الوقوف بعرفة فاذا ثبت ذلك فكل من قال بذلك اوجب التمتع بالعمرة
الى الحج والقول بوجوب احدهما دون الاخر خروج عن اجماع المسلمين ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله
تعالى واتموا الحج والعمرة لله وامره تعالى على الوجوب والفور فلا يخلو من ان يأتي بهما على الفور بان يبدأ
بالحج ويثني بالعمرة او يبدأ ويثني بالحج او يصيرهما الحج والعمرة معاً والاول يفسد بان احداً من الامة لا يوجب
على من احرم بالحج مفرداً ان يأتي عقيبه بلا فصل بالعمرة والقسم الاخر باطل لان عندنا انه لا يجوز
ان يجمع في احرام واحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع في احرام واحد بين حجتين او عمرتين فلم يبق الا وجوب
القسم الاخير وهو التمتع الذي ذهبنا اليه فان قيل قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن
الخطاب لعنه الله مشهوراً ومسك الامة ... قلنا ... من ليس بمعصوم عن الفعال ...
على قبيحه والمسائل عن النكير لا يقبل فيقتلها احد من العلماء على الرضا الا بعد ان يعلم انه لا وجه له الا
الرضا وقد بيّنا ذلك وبسطناه في كثير من كتبنا وبعد فان الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا
نهي عمر عن هذه المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر وقالوا في كتبهم المعروفة المصنفة باحكام
القرآن ان عمر يحتمل ان يكون كره منها لوجوه منها ان اراد ان يكون الحج في اشهره المخصوصة به والعمرة في
غير تلك الشهور ومنها انه احب عمارة البيت وان يكثر زواره في غير الموسم ومنها انه اراد ادخال
الرفق على اهل الحرم بدخول الناس اليهم ورووا في تصحيح هذه المعاني اخباراً موجودة في كتبهم لا معنى للتطويل
بذكرها وفيهم من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحج اذا طاف له قبل يوم النحر وقد روي عن ابن عباس
رحمه الله انه كان يذهب الى جواز ذلك وان النبي صلى الله عليه وآله كان امر اصحابه في حجة الوداع

بفسخ الحج

بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هدياً ولم يحل هو عليه السلام لانه كان ساق الهدي وزعموا ان ذلك منسوخ
بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا التأويل الثاني بعيد من الصواب لان فسخ الحج لا يسمى متعة وقد بيّنا
هذه اللفظة عرف في الشرع مخصوص وتبين ذكرناه حال من عمر وقطعنا التأويل الاول فيبطله قوله انا انهى عنهما واعاقب
عليهما وتشدده في ذلك وتوعده يقتضي انه لم يكن القول مخرج الكراهة والاستحباب على ان نهيه عن متعة النساء
كان مقروناً بنهيه عن متعة الحج فان كان النهي عن متعة الحج استحباباً فالمتعة الاخرى كذلك مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الجدال الذي يمنع منه المحرم بقوله تعالى ولا جدال في الحج هو الحلف بالله
صادقاً او كاذباً وانه ان جادل وهو محرم صادقاً مرة او مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله تعالى
فان جادل ثلث مرات صادقاً فما زاد فعليه دم شاة فان جادل مرة واحدة كاذباً فعليه دم شاة فان
جادل ثلث مرات كاذباً فعليه دم بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا اجماع الطائفة وعليه
ولان اليقين ببراءة الذمة في قولنا دون قولهم فان قيل اليس في لغة العرب ان الجدال هو الخلاف قلنا ليس
يمكن ان يمتنع في الشريعة ما ليس في وضع اللغة على ان الجدال اذا كان الخصومة طلب الغلبة عن
هذا الموضع يستعمل الدفع والمنع والقسم بالله تعالى قد يتوصل به الى الصفة بمعنى المنازعة والخصومة
ومما انفردت به الامامية القول بان من جامع بعد الاحرام وقبل التلبية لا شيء عليه وخالف باقي الفقهاء في
ذلك والحجة فيه ان التلبية عندهم بها ينعقد الاحرام فاذا لم يحصل ما انعقد وما اشبه كان قد رجع
عن الاحرام قبل تكامله الا انه يفتقر بعد انعقاده ويجب عليه هذا اذا اراد الاحرام ان يستأنفه
فان الاحرام الاول لا يعتد به فيه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من وطئ عامداً في الفرج
قبل الوقوف بالمشعر فعليه بدنة والحج من قابل ويجري عندهم من وطئ قبل الوقوف بعرفة وان وطئ بعد
الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه وكان عليه بدنة والحج من قابل ويجزي عندهم من وطئ قبل الوقوف
بعرفة وان وطئ بعد الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه وكان عليه بدنة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
لان ابا حنيفة واصحابه يقولون ان وطئ قبل الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه والشافعي يقول انه يفسد
عن التحلل فان وطئ بعد وقوفه بالمشعر وقبل التحلل الاول افسد ايضاً حجه وكل الاقوال خلاف
ما ذكرناه صحيح ودليلنا على ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر وانه
ينوب في تمام الحج عن الوقوف بعرفة عمن لم يدركه وكل من قال بذلك اوجب بالجماع قبله فساد الحج ولم
يفسد بالجماع بعده فالفرقة بين الامرين خلاف الاجماع فان اعترض بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من وقف بعرفة فقد تم حجه وفي خبر آخر الحج عرفة فالجواب ان هذه اخبار احاد وهي معارضة بما يروونه

عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعروة بن مضرس بن يزيد الطائي من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا
هذه الصلاة وقد كان قبل ذلك وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه فشرط في تمام الحج الوقوف
بالموقفين ويمكن حمل الخبر الذي رووه على ان معظم الحج عرفة ومعنى تم حجه قارب التمام وهذا
نظير قوله عليه السلام اذا رفع الامام راسه من السجدة الاخيرة فقد تمت صلاته فالتفرقة بين الامرين خارج عن
اجماع الامة مسألة ومما انفردت به الامامية ووافق بعضهم فيه القول بان من وطئ عامدا زوجته
وافسد بذلك حجه فرق بينهما ولا يجتمعان الى ان يعودا الى المكان الذي وقع عليها فيه من الطريق
واذا حجا من قابل فبلغا ذلك المكان فرق بينهما ولم يجتمعا حتى يبلغ الهدي محله وقال الشافعي في
القديم ان من وطئ زوجته وافسد بذلك حجه تحرم بها ان قاربا الموضع الذي وطئها فيه فرق
بينهما وهذا شرط ما قالته الامامية وروي عن مالك شبيه من ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه لا يفرق
بينهما بحال من الاحوال دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان ذلك يجري مجرى زجر عن فعل مثل ما كان معه عقوبة
على جنايته وقد روى مخالفونا عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه انهما قالا اذا وطئ الرجل زوجته
فقضيا من قابل وبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما ولم يعرف لهما مخالف مسألة ومما ظن
انفراد الامامية به وهم فيه موافق القول بان المحرم لا يجوز ان يستظل في محمله من الشمس الا من ضرورة وقد روي
الى انه يفدي اذا فعله بدم ووافق مالك في كراهيته ذلك الا انه لما لم يظنه يوجب في فعله شيئا وباقي
الفقهاء على ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة والاحتياط لليقين ببراءة الذمة مسألة ومما انفردت
به الامامية القول بان من تزوج امراة وهو محرم عالما بان ذلك محرم عليه بطل نكاحه ولم تحل له
المراة ابدا وهذا مما لم يوافق فيه احد من الفقهاء لان الشافعي ومالك وان ابطلا نكاح المحرم وحرم
ذلك ابو حنيفة فانهما لا يقولان انه اذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرمت عليه المراة ابدا دليلنا الاجماع
المتردد ويمكن ان يقول للشافعي ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم باتفاق بيننا وثبت ان ما صح
فساده او صحته في احكام الشريعة لا يجوز تغير احواله باجتهاد او استفتاء مجتهد لان الدليل قد دل
عندنا على فساد الاجتهاد الذي يعتبر في الشريعة فلم يبق الا ان الفاسد يكون ابدا كذلك والصحيح
يكون على كل حال كذلك واذا ثبتت هذه الجملة وجد كل من قال من الامة ان نكاح المحرم والنكاح فاسد
على كل وجه ومن كل احد يذهب الى ما ذهب اصحابنا من انه اذا فعل ذلك عالما بطل نكاحه ولم تحل له المراة
ابدا لان احدا من الامة لم يفرق بين الموضعين والفرق بينهما خروج عن اجماع الامة فان عارضونا
بما يروونه من ان النبي صلى الله عليه وآله نكح ميمونة وهو محرم فالجواب ان هذا خبر واحد وقد عارضه اخبار

كثيرة رووها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال وقد قيل يمكن ان يتأول الخبر في ميمونة على ان ابن عباس
رضي الله عنه كان يرى ان من قلد الهدي كان محرما فلما رآه قد قلد الهدي اعتقد انه عليه السلام محرم
والذي يحتمل ان يكون اراد انه تزوجها في الشهر الحرام والعرب تسمي من كان في الشهر الحرام بانه محرم وانشدوا
قول الشاعر شعر قتلوا ابن عفان الخليفة محرما ولم يكن عثمان في الاحرام بلا خلاف وانما كان في الشهر
الحرام ومما يمكن الاستدلال به على ان اصل المسلمات ان النكاح سبب لاستباحة الوطء ولا شك
في ان عقد المحرم النكاح سبب في الاستباحة فواجب تجنبه مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وهو
احد قولي الشافعي ان من وطئ ناسيا لم يفسد ذلك حجه ولا كفارة عليه وذهب ابو حنيفة الى ان جماع الناسي
يفسد الحج وفيه الكفارة وهو احد قولي الشافعي دليلنا الاجماع المتردد ويجوز ان يعارضوا بما يروونه
عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ومعلوم انه لم
يرد عليه السلام رفع هذه الافعال وانما اراد عليه السلام رفع احكامها فان حملوا ذلك على رفع الاثم
دون الحكم قلنا هذا تخصيص بغير دليل على ان رفع الاثم على الخاطي مستفاد من قوله تعالى وليس عليكم
جناح فيما اخطأتم به وحمل كلامه صلى الله عليه وآله على فائدة مجددة اولى مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان المحرم اذا قتل صيدا متعمدا عليه جزاءان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة وطريقة
الاحتياط واليقين ببراءة الذمة لانه لا خلاف في انه بالقتل قد وجب شيء فالى ان يتحقق واذا
فعل ما ذكرناه سقط ذلك الحق بيقين وليس كذلك اذا اقتصر على جزاء واحد ويمكن ان يقال قد ثبت
ان من قتل صيدا ناسيا يجب الجزاء والعمد اغلظ من النسيان في الشريعة فيجب ان يتضاعف الجزاء عليه مع
العمد مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا صاد في الحرم تضاعفت عليه الفدية والحجة
في ذلك بعد اجماع الطائفة انه قد جمع بين وجهين يقتضي كل واحد منهما الفدية وهو الصيد مع الاحرام ثم
ايقاعه في الحرم الا ترى ان المحرم اذا صاد في غير الحرم تلزمه الفدية والحلال اذا صاد في الحرم لزمته الفدية
واجتماع الامرين يوجب اجتماع الجزائين مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من كسر بيض النعام وهو
محرم وجب عليه ان يرسل فحولة الابل في اناثها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هديا للبيت فان لم يجد
ذلك فعليه لكل بيضة شاة فان لم يجد فاطعام عشرة مساكين فان لم يجد فصيام عن كل بيضة ثلاثة ايام
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان البيض مضمون بقيمته وقال مالك يجب في البيض عشر قيمة الصيد
وقال داود واهل الظاهر لا شيء في البيض دليلنا بعد اجماع الطائفة ان اليقين ببراءة الذمة بعد العلم باشتغالها
لا يحصل الا بما ذكرناه ... فان عارضوا بما يروونه عن علي

عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في جزاء النعامة شيئا فانما هو خبر واحد ويجوز ان يكون [illegible] وحمله
على الجزاء فان المثل والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن لانه في مقابلة المثمن ويكون تقدير الكلام في
جزاء النعامة البدنة التي هي ثمنها في الشريعة وهو مما ذكرناه **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان
المضطر الى اكل الميتة ولحم صيد وهو محرم يجب ان ياكل الصيد ويفديه ولا ياكل الميتة وابو يوسف يوافق في ذلك لانه
قال يذبح الصيد وياكله ويفديه وبعض اصحاب الشافعي يقول ذلك وقال ابو حنيفة ومحمد بن الحسن ياكل الميتة ولا ياكل
الصيد دليلنا اجماع الطائفة وايضا فان الصيد له فدية في الشريعة تسقط اثمه وليس كذلك الميتة لان
في الناس من يقول ان الصيد ليس بميتة وانه ذكي وكل مسلم [illegible] الميتة
الصيد ان الحظر في الصيد ثبت من وجوه منها [illegible] ومنها اكله وكل ذلك محظور والميتة في
الميتة الحظر واحد وهو الاكل وهذا ليس بحجة لانا [illegible]
ثم لما كان الحظر ههنا من وجوه كما ذكرناه في الصيد [illegible] الميتة ومن غيرها
عند المضطر ويعدل الى اليها عن اكل الصيد **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان كفارة الجزاء
على الترتيب دون التخيير [illegible] مسكينا فان
لم يقدر صام [illegible] شهرين متتابعين وقد روي موافقة الامامية عن ابن عباس رحمه الله وابن سيرين وانهما
قالا ذلك على الترتيب فلا يجوز ان يطعم مع القدرة على اخراج المثل ولا ان يصوم مع القدرة على الاطعام
وباقي الفقهاء يقولون ذلك على التخيير دليلنا اجماع الطائفة فان قيل ظاهر القرآن يخالف مذهبكم لانه
تعالى قال فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك
صياما ولفظة او تقتضي التخيير قلنا ندع الظاهر للدلالة كما تركنا ظاهر ايجاب الواو للجمع وحملناها على التخيير
في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع [illegible] **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان المجامع اذا تكرر منه الجماع تكررت الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد
او في اماكن كثيرة وسواء كفر عن الاول او لم يكفر وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة اذا جامع مرارا في مقام واحد
فعليه كفارة واحدة ما لم يكفر عن الاول وقال الثوري مثل ذلك وقال مالك والشافعي اذا جامع مرارا فعليه
كفارة واحدة دليلنا الاجماع المتردد وايضا طريقة اليقين ببراءة الذمة وليس لهم ان يقولوا ان الجماع
الاول افسد الحج والثاني لم يفسد [illegible] لان الحج وان كان قد فسد بالاول فحرمته باقية [illegible]
فجاز ان تتعلق الكفارة بما يقع فيه من ذلك **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بوجوب التلبية
وان الاحرام لا ينعقد الا بها لان ابا حنيفة وان وافق في وجوب التلبية فعنده ان الاحرام ينعقد بغيرها

من تقليد الهدي [illegible] الاحرام [illegible] والشافعي [illegible] التلبية ليست بواجبة ويصح الدخول في الاحرام
بمجرد النية دليلنا الاجماع المتكرر ولانه اذا دخل في الاحرام والتلبية انعقد بلا خلاف وليس كذلك اذا لم يلب ويمكن
الاستدلال على ذلك بان فرض الحج مجمل في القرآن وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بيانا للمجمل فيجب ذلك
وجوب التلبية ويقوي ذلك ما روي عنه عليه السلام من قوله خذوا عني مناسككم وروي عنه عليه السلام
انه قال اتاني جبرئيل عليه السلام فقال مر اصحابك بان يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعار الحج وروي
عنه عليه السلام انه قال لعائشة انقضي راسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة واهلي بالحج والاهلال التلبية
ولا خلاف ان المراد بها الاحرام وكان ذلك واضح البطلان لان اللغة تشهد بما ذكرناه وكل اهل العربية
قالوا استهل الصبي اذا رفع صوته عند الولادة صارخا فاذا رفع صوته مثل استهلال الحج الذي هو رفع الصوت
بالتلبية وكذلك استهلال السماء بالمطر انما هو صوت وقعه على الارض **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان من طاف طواف الزيارة فقد تحلل من كل شيء كان به محرما الا النساء فليس له وطؤهن الا
بطواف آخر متى فعله حللن له وهو الذي يسمى طواف النساء وخالف باقي الفقهاء في ذلك فاذا قيل هذا
طواف الصدر وعند ابي حنيفة انه واجب ومن تركه [illegible] فعليه دم والشافعي في احد قوليه
يوافق ابا حنيفة في انه واجب قلنا نحن لا نوجب طواف الصدر وهو طواف الوداع فانما نحيل النساء
على غيره [illegible] فانفرادنا بذلك صحيح والحجة لنا الاجماع المتردد وايضا انه
لا خلاف ان النبي صلى الله عليه وآله فعله وقد روي عنه عليه السلام انه قال خذوا عني مناسككم
وروي ايضا عنه انه عليه السلام قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف وظاهر الامر الوجوب
فان قيل اذا كان هذا الطواف واجبا [illegible] في التحلل [illegible] الطواف
عند ابي حنيفة وكذلك [illegible] **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله ووافق الشافعي
في استلامه دون تقبيله وقال اذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال ابو حنيفة ليس استلام الركن
اليماني من السنة ولا تقبيله وقال مالك يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبلها وروي عن جابر بن
زيد [illegible] انهم قالوا من السنة استلام الاركان كلها دليلنا الاجماع المتردد [illegible] الاخبار التي وردت
ان النبي صلى الله عليه وآله استلم الركن اليماني وركن الحجر وهي كثيرة **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية
به وقد ذهب اليه [illegible] صيدا وهو محرم [illegible] او انه دلت
جراحته فعليه فداؤه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا الاجماع الطائفة [illegible] الاحتياط

والمقتضي من آية الدية فلو قيل يجوز ان يكون المراد بالحرمات الحرمات قلنا لم يجوز ان يكون ما ذكرت لثبت
الى الاثاث فالاحوط والاحوط ما ذهبنا اليه مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان المحرم اذا لاط
بغلام او اتى بهيمة او اتى امرأة في دبرها فسد حجه وعليه بدنة وان قصد ذلك جار مجرى الوطي في القبل والشافعي
يوافق في ذلك وابو حنيفة واصحابه يقولون انه لا يفسد الحج ودليلنا الاجماع المتردد وايضا فقد ثبت ان
ذلك كله يوجب الحد وكل من اوجب الحد افسد به الحج فالتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع ويمكن ان يقال
لهم قد اتفقنا على ان ما ذكرناه اغلظ من الوطي في القبل لان وطي الغلام لا يستباح بحال والوطي المحرم
والوطي في القبل يجوز استباحته في حال فكيف يجوز ان يفسد الحج الاخف ولا يفسده الاغلظ فان قالوا
لو تعلق بالوطي في الدبر فساد الحج لتعلق به وجوب المهر قلنا هكذا نقول مسألة ومما ظن ان الامامية
تفردت به ان المحرم اذا اشترط على ربه عند دخوله في الاحرام فان عرض لي عارض يحبسني فحلني حيث حبستني
جاز له ان يتحلل عند العوائق من مرض وغيره بغير دم وهذا مذهب الشافعي في القديم وذهب ابو حنيفة واصحابه في
الفقهاء الى انه لا يجوز هذا الشرط ولكن يتحلل بالاحصار المتردد وروي عن جابر وعن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
لضباعة بنت الزبير حجي واشترطي وقولي اللهم محلي حيث حبستني ولا تأثير لهذا الشرط الا الذي ذكرناه
من الحكم فان احتجوا بعموم قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قلنا يجوز ذلك على من لم يشترط مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وهو مذهب الشافعي القول
بان رمي الجمار لا يجوز الا بالاحجار خاصة وقال ابو حنيفة يجوز بكل شيء
من جنس الارض كالزرنيخ والنورة والكحل فاما الذهب والفضة والخشب فلا يجوز به وقال اهل الظاهر
يجوز بكل شيء دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين لانه لا خلاف في اجزاء الرمي بالحجر وليس
كذلك غيره ويجوز ان يعضد ما نصرناه في هذه المسألة بما يروى عن الفضل بن العباس قال لما
افاض رسول الله صلى الله عليه وآله من مزدلفة وهبط وادي محسر قال يا ايها الناس عليكم
بحصى الخذف ولا مرغب في الرجوع عنه فرق ابي حنيفة بين الذهب والفضة والخشب وبين الزرنيخ والكحل
بان الثلاث الاخر وان كان من جوهر الارض فانما استحالت وقد سلبت اطلاق اسم الارض عليه
فلا يجوز الرمي به وانا لا نسميه ارضا لانه من جوهر الارض والخشب كلها والذهب والفضة مستحيل
من جوهر الارض مسألة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب الحلق بمحسر الجمار ويجوز ذبح
الآلي للحجاج على الابل يوم الثامن ولم يوافق في ذلك احد من الفقهاء
يدل على ما قلناه اجماع الطائفة ... النبي عليه السلام في اكثر الروايات ... في مدته كثيرة

في الزنى يخالفه لعينها كتاب النكاح مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان من زنى بامرأة ولها بعل حرم عليه نكاحها ابدا وان فارقها زوجها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا ان استباحة من هذه صفتها بعد طلاق زوجها اياها يحتاج الى دليل شرعي والاصح
بالعقد فان قالوا الاصل الاباحة ومن ادعى حظرا فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر قلنا الاجماع الذي
اشرنا اليه يخرجنا من حكم الاصل وبعد فان جميع مخالفينا ينتقلون عن حكم الاصل في العقول باخبار
الاحاد وقد ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه اخبار مروية فيجب على من يذهب الى العمل بها ان ينتقل
عن الاصل فان استدلوا بظواهر آيات القرآن مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بعد ذكر المحرمات
وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قلنا هذه الظواهر يجوز ان نخصصها بالادلة كما خصصتم انتم
منها تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وبالاجماع الذي ذكرناه من حيث الرجوع اليه مفض الى العلم
والاخبار التي يرويها الشيعة لو انفردت عن الاجماع لوجب عند خصومنا ان يعملوا بها وكل من ذهب الى العمل
لانهم يذهبون الى تخصيص ظواهر القرآن باخبار الاحاد وليس لهم ان يقولوا هذه اخبار لا نعرفها ولا
رويناها فلا يجب العمل بها قلنا شروط العمل الذي يوجب العمل عندكم قائمة في هذه الاخبار وان لم يجب
من رواتها طرقها النقل اذ ليس كل شيء رواه الثقة او رواه لا يجب ... فيها حصلت له
شرائط الحجة من الاخبار ... بهذه الاخبار ... كون
النكاح ... الاحتياط ... قد روي عن النبي صلى الله عليه وآله
قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من زنى بامرأة وهي
في عدة من بعل لها حرمت عليه ولم تحل له ابدا ... اصحابنا في هذه المسألة
الحجة التي تقدم الكلام في المسألتين مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من عقد على
امرأة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له ابدا ... والكلام في هذه المسألة كالكلام
في المسألتين المتقدمتين مسألة ومما ظن انفراد الامامية به ان من عقد على امرأة وهي في عدة
ولم يعلم ... فرق بينهما ولم تحل له ابدا وقد روي وفاق الامامية في ذلك عن مالك
والليث بن سعد وقال مالك والليث لا تحل له ابدا ولا بملك اليمين مسألة ومما انفرد به الامامية
ان من تلوط بغلام فاوقب لم تحل له ام الغلام ولا اخته ولا ابنته ابدا وحكي عن الاوزاعي وابن حنبل
ان من تلوط بغلام فاوقب لم تحل له ام الغلام ولا اخته ولا ابنته ابدا وحكي عن الاوزاعي وابن حنبل
من تلوط بغلام حرم عليه ... والطريقة في هذه المسألة كالطريقة فيما تقدمها من المسائل

مسألة ومما انفردت الامامية به القول بان من زنى بعمة او خالة حرمت عليه بناتهما على التأبيد
وابو حنيفة يوافق في ذلك ويذهب الى انه اذا زنى بامرأة حرمت عليه امها وبنتها وحرمت المرأة على ابيه
وابنه وهو ايضا قول الثوري والاوزاعي ويخالف باقي الفقهاء كلهم في ذلك ولم يصرحوا بالتفرقة الامر الذي بينت
دليلنا كل شيء احتججنا به في تحريم المرأة على التأبيد اذا كانت ذات بعل على من زنى بها ويمكن ان يستدل
على ذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ولفظ النكاح يقع على الوطء والعقد معا ولانه
تعالى قال لا تعقدوا على ما عقد عليه آباؤكم من النساء ولا تطؤوا ما وطؤوهن وكل من حرم بالوطء بالزنا المرأة
على الابن حرم بنتها وامها عليه ايضا والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
الحرام لا يحرم الحلال غير صحيح لانه خبر واحد ولانه مخصوص على ما ذكرنا وحمله على ما لا ينفعه منها ان الوطي في
الحيض محرم والاخير ما هو مباح من المرأة ومنها اذا زنى بامرأة فله ان يتزوجها ومنها ان وطي الاب
لم يحرم ابنته التي دخل بها والمعطي للابن ان يحرم عليه وطؤها ولا يحرم تلك المرأة على زوجها ولا يحمل هذا
الحلال فكذلك الحرام لم يحرم الحلال مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وان من لاعن امرأته لم تحل له ابدا بالعقد وقد
وافق الامامية الشافعي ووافقهما في ذلك مالك وقال ان فرقة اللعان مؤبدة وقال ابو حنيفة واصحابه
ومحمد ان الملاعن اذا اكذب نفسه وجلد الحد له ان يتزوجها دليلنا اجماع الطائفة وما يعرفون
بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا وقوله عليه السلام
لمن فرق بينهما ثم وجب باللعان لا سبيل لك عليها فاذا قيل معنى ذلك لا سبيل لك
عليها في هذه الحال فهو تخصيص بلا دليل مسألة ومما شنع به على الامامية وادعي تفردهم به وليس الامر
كذلك اباحتهم نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل وقد سبق الى القول باباحة ذلك جماعة معروفة الاقوال
منهم امير المؤمنين صلى الله عليه وآله وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود ومجاهد وعطاء وانهم
قرؤوا فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فآتوهن اجورهن وقد روي عن جابر بن عبد الله الانصاري
وسلمة بن الاكوع وابي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريج انهم كانوا يفتون
بها فادعاؤهم الاتفاق على حظر المتعة باطل والحجة لنا سوى اجماع الطائفة على اباحتها اشياء منها انه
قد ثبت بالادلة الصحيحة ان كل منفعة لا ضرر فيها عاجلا ولا آجلا مباحة بضرورة العقل وهذه صفة
نكاح المتعة فيجب اباحته باصل العقل فان قيل من اين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في الآجل والخلاف
في ذلك قلنا لان من ادعى ضررا في الآجل فعليه الدليل ولا دليل قاطعا يدل على ذلك ومنها انه لا خلاف
في اباحة هذا النكاح في عهد النبي صلى الله عليه وآله بغير شبهة ثم ادعي تحريمها من بعد ونسخها ثم

النسخ وقد ثبتت الاباحة باجماع فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة فان ذكروا الاخبار التي يروونها
في ان النبي عليه السلام حرمها ونهى عنها فالجواب عن ذلك ان كل هذه الاخبار اذا سلمت من المطاعن
والتضعيف اخبار آحاد وقد ثبت انها لا توجب علما في الشريعة ولا يرجع بمثلها عما علم وقطع عليه على ان
هذه الاخبار كلها قد طعن اصحاب الحديث ونقادهم على رواتها وضعفوهم وتكلموا في كل واحد منهم بما
سطروه ولا معنى للتطويل بايراده وبعد فهذه الاخبار معارضة باخبار كثيرة في استمرار اباحتها الى العمل
بها حتى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر ومنها قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة ولا جناح
عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة فلفظ الاستمتاع والتمتع وان كان واقعا في الاصل على الالتذاذ
والانتفاع فقد صار بعرف الشرع وان كان مخصوصا بهذا العقد المعين لا سيما اذا اضيف الى النساء فلا يفهم من قول
القائل استمتع الرجل بالنساء الا العقد المخصوص دون التلذذ والمنفعة كما ان لفظ الظهار اختص في عرف
الشرع بهذا الحكم المخصوص وان كانت لفظه ماخوذة في اللغة من الاشتراك غير مختص وكأنه تعالى قال
فاذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص فآتوهن اجورهن وقد كنا قلنا في بعض ما امليناه قديما ان
ظاهر قوله تعالى يوجب اعطاء المهر بالاستمتاع فدل على انه هذا العقد المخصوص دون الجماع لان المهر انما
يجب بالعقد دون الجماع ويمكن الاعتراض على ذلك بان يقال ان المهر انما يجب جميعه بالدخول الذي هو الاستمتاع
والتقدير يجب بتنصيفه والتعويل عليه في لفظ استمتعتم لا معنى له ولو صح ايضا ان يراد بها الانتفاع والالتذاذ
الذي هو اصل موضوع اللغة او العقد المؤجل المخصوص الذي اقتضاه عرف الشرع لم يجز ان يكون المراد
هو الوجه الاول لامرين احدهما انه لا خلاف بين محصلي من تكلم في اصول الفقه في ان لفظ القرآن
اذا ورد وهو محتمل لامرين احدهما وضع اصل اللغة والآخر عرف الشريعة انه يجب حمله على عرف الشريعة
ولهذا حملوا كلهم لفظ صلاة وزكاة وصيام وحج على العرف الشرعي دون الوضع اللغوي والامر الآخر انه لا خلاف
في ان المهر لا يجب بالالتذاذ لان رجلا لو وطئ امرأة ولم يلتذ بوطئها لان نفسه عافتها
او كرهتها او لغير ذلك من الاسباب لكان دفع المهر واجبا وان كان الالتذاذ مرتفعا فعلمنا ان لفظ
الاستمتاع في الآية انما اريد به العقد المخصوص دون غيره ومما يبين ذلك قوله تعالى ولا جناح
عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة والمعنى على ما اجمع عليه اصحابنا وتظاهرت به الروايات عن
الائمة صلوات الله عليهم ان تزيدها في الاجر وتزيدك في الاجل وما يقوله مخالفونا من ان المراد بذلك
رفع الجناح في الابراء والنقصان والزيادة في المهر وما يستقر بتراضيهما من النفقة ليس يحمل عليه لا

ان العفو والابرآء يسقط الحقوق بالعقول ومن الشرع معروفة لا يحتاج الآية والزيادة في المهر تناهي
كالهبة والهبة ايضا معلومة لا تفتقر في الآية ولا ان الذي في شرع في النفقات وما اشبهها معلوم الحكم
ويحمل الآية على الاستفادة بما لا يستفاد قبلها والحمل على الاولى والحكم الذي ذكرنا مستفاد
بالآية غير معلوم قبلها فيجب ان يكون اولى وحجتنا ايضا معارضة المخالف به الرواية المشهورة ان عمر بن
الخطاب خطب الناس ثم قال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله حلالا انا انهى عنهما
واعاقب عليهما متعة النسآء ومتعة الحج فاعترف بانهما كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله
فنهى عنهما وانما نحن نتمسك باباحتهما فقد نص على ما يقتضيه من التحريم اليه عليه السلام
دون نفسه فان قيل ما المستبعد ان يكون ذلك من عمر وصحيح ما بحضرته احله النبي عليه السلام
فلا ينكره عليه منكر قلنا اذا احتجنا من هذا السؤال في جواب المسايل المطولات الجليات وقلنا انه
لا يمتنع ان يكون السامعون لهذا القول من عمر اعتقدوا الحق ينبغي من التشنيع خارج عن
خبر العصبية جر له لقلة عددهم وضعف بطشهم لم يتمكن من اظهار الانكار بلسانه فاقتصر على الانكار
قلبه وقسم آخر وهم الاكثرون عددا دخلت عليهم الشبهة الا انها ظاهرة على تخالفها في هذه المسئلة
ان عمر ما اضاف التحريم الى نفسه وانما كان الرسول عليه السلام هو الذي حرمها فلم يظنوا وحسبوا ذلك وكلا
تحقيقا وقسم آخر اعتقدوا ان ما اباحه الله تعالى في بعض الاوقات اذا عرض لها الحال عن
ضرب من التدبير في الاستمرار عليه جاز ان ينهى عنه بعض الائمة على هذا الوجه حل الفقهاء نهى
عن متعة الحج وقد تقدم ذكر ذلك على انه لا خلاف بين الفقهاء في ان المتعة لا يستحق رجما ولا تعزيرا ولا
عقوبة ومن كان عمر في كلامه على ان احدا تزوج متعة حدته بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت
وما انكرتم من هذا عليه ذكر الرجم والعقوبة واحدة فاعتقدوا في ترك النكير لذلك ما شئتم فهو العذر
في ترك النكير المنهي عن المتعة وقد احتاج بعض من قال المستدل على ان لفظ استمتعتم يختص في هذا
النكاح المؤجل دون المؤبد بانه تعالى سمى العوض عليه اجرا ولم يسم العوض عن النكاح المؤبد بهذا الاسم
في القرآن كله بل سماه نحلة وصدقا وفرضا وهذا غير معتمد لانه تعالى قد سمى العوض عن النكاح
المؤبد في غير هذا الموضع بالاجر في قوله تعالى لا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن
وفي قوله جل وعز فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن فان قيل كيف يصح حمل لفظ استمتعتم
على النكاح المخصوص وقد اباح الله تعالى بقوله واحل لكم ما وراء ذلكم النكاح المؤبد بلا خلاف
ثم خص منه ذلك بعقد المتعة خارج عن الحكم قلنا قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النسآء واحل لكم

ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين يتم العقد على النسآء والتوصل الى نكاحهن باستباحتهن
ويعم ذلك العقد المؤبد والمؤجل ثم خص العقد المؤجل بالذكر فقال تعالى فما استمتعتم به منهن والمعنى من
تمتعتم منهن نكاح المتعة فآتوهن فريضة لان الزيادة في الاجرة والاجل لا يليق الا بالعقد المؤجل فان قيل الآية
محتملة لقوله تعالى محصنين غير مسافحين ولفظ الاحصان تقع على اشياء مختلفة في العقد والتزويج
ذلك قلنا الاولى ان تكون لفظة محصنين محمولة على العفة والتنزه عن الزنا لانه في مقابلة قوله تعالى غير
مسافحين والسفاح الزنا بغير شبهة ولو حملنا اللفظ على الاحصان من العفة لا الاحصان الذي يتعلق به الرجم
لم يكن بعيدا فان قيل كيف يحمل لفظة الاحصان في الآية على ما يقتضي الرجم وعندكم ان المتعة لا تحصن قلنا
قد ذهب بعض اصحابنا الى انها تحصن وبعد فاذا كانت لفظة محصنين تليق بالنكاح المؤبد رددنا ذلك اليه
كما انا رددنا لفظ الاستمتاع الى النكاح المؤجل لما كان تليق به وكانه تعالى احل النكاح على الاطلاق ثم
بالاموال ثم فصل منه المؤبد بذكر الاحصان والمؤجل بذكر الاستمتاع وقد استدل المخالفون في حظر المتعة
بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى
وراء ذلك فاولئك هم العادون قالوا المنكوحة متعة ليست بزوجة ولا ملك يمين ولو كانت زوجة لتوارثا ولقوله
تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولحقها الطلاق ولو كانت زوجة لوجب ان تعتد عند وفاته
للمستمتع بها اربعة اشهر وعشرا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة
اشهر وعشرا ولانها لو كانت زوجة لحصنها الايلاء واللعان والظهار ويلحق بها الولد وايضا لو كانت زوجة لبانت
بالطلاق وظواهر الكتاب وايضا لو كانت زوجة لاحلت المطلقة ثلثا للزوج الاول لظاهر قوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فيما الحكم فيما يتعلق به او لا انها ترث فالميراث علامة على فقد الزوجية
لان الزوجة الذمية والامة والقاتلة لا يرثن ولا يورثن وهن زوجات على ان مذهبنا ان الميراث قد يثبت
في المتعة اذا لم يحصل شرط في اصل العقد بانتفائه ويستثنى المتمتع بها من ظواهر آيات الميراث كما
استثنيتم الذمية والقاتلة فلما ذكره ثانيا فهم يخصون الآية التي تلوها في عدة المتوفى عنها زوجها لان
الامة عندهم زوجة وعدتها شهران وخمسة ايام فاذا جاز تخصيص ذلك الدليل خصصنا المتمتع بها لمثله
لما ذكروه ثالثا فالجواب عنه ان في الزوجات من يبين بغير طلاق كالملاعنة والمرتدة والامة المبيعة
والمالكة لزوجها وظواهر الكتاب غير موجبة لان كل زوجة يقع بها الطلاق ولهذا تضمن ذكر احكام الطلاق
اذا وقع مثل قوله يا ايها النبي اذا طلقتم النسآء فطلقوهن لعدتهن وقوله تعالى واذا طلقتم النسآء فبلغن
اجلهن فاذا قالوا التزويج يقتضي جواز لحوق الطلاق بالتزويج ونحن ذكرنا في الابانات بغير طلاق قد كان

يجوز ان يلحقهن حكم الطلاق قلنا الطلاق انما يحتاج اليه في النكاح المؤبد لانه غير موقت والنكاح المؤقت
لا يفتقر الى الطلاق لانه ينقطع حكمه بمضي الوقت فاذا قيل وان لم يفتقر المؤقت الى الطلاق في وقوع الفرقة
الا جاز ان يطلق قبل انقضاء الاجل المضروب بحيث ذلك فيما بقي من مدة الاجل قلنا قد منعت الشيعة من ذلك
لان كل من اجاز النكاح المؤقت وذهب الى الاستباحة به منع من ان يقع فرقة قبله بطلاق فالقول بذلك
خلاف الاجماع والذي ذكروه انما اجابه لان الولد يلحق بعقد المتعة من غير خلاف وذلك علينا فقد
النفي والظهار ايضا يقع بالمتمتع بها وكذلك اللعان على انهم لا يذهبون الى وقوع اللعان بكل زوجة لان
ابا حنيفة يشترط في اللعان ان يكون الزوجان جميعا من اهل الشهادة وعنده ان احدهما اذا كان اخرس لا يقع
قذفه ولا لعانه وعند ابي حنيفة ايضا ان الظهار للذمي لا يقع على انه ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي لحوق
الظهار واللعان بكل زوجة وكذلك الايلاء فان الايات الواردات بهذه الاحكام بيان حكم من ظاهر
او لاعن او آلى فالاحتمال المخالف بذلك واما الايلاء فانما لم يلحق المستمتع بها لان اجل المتعة ربما كان دون
اربعة اشهر وهو الاجل المضروب في الايلاء فانما اجل المتعة ان كان زائدا على ذلك فانما لم يدخل هذا العقد
الايلاء لانه تعالى قال فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فعلق حكم من لم يرجع
بالطلاق والطلاق بالمتعة فلا يقع فيها وهذا الوجه الاخير يبطل دخول المتمتع بها في هذا الحكم
والجواب عما ذكروه خامسا ان الشيعة تذهب الى انه لا يمكن ان تستمتع بها على انقضاء الاجل ولا انقضاء
ونعمل على جعلها اجرة الرضاع ان لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد فكذا الذي يختص بقوله تعالى
اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن
حتى يضعن حملهن مخصوص بالمطلقات فيمن خلع زوجته على ان تنفق عليه في حال حملها او بكفل
بولدها وانما اشتغلنا على ذلك والجواب عما ذكروه سادسا ان المعول عليه في الاظهر من المذهب ان المتمتع بها لا تحل
للمطلق ثلاثا للزوج الاول لانها انما تحتاج ان تدخل في مثل ما خرجت منه ويخصص الدليل قوله تعالى فلا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره كما خصصنا كلنا هذه الآية ... فلم يقع منه وطء المرأة
لو خرجنا عنها الغلام الذي لم يبلغ الحلم فان هي من جامعه دون الفرج فتخصيص هذه الآية مجمع عليه
مسألة ومما انفردت الامامية به القول بانه لا يجوز ان تتزوج المرأة على عمتها وخالتها الا ان ترضيا وفيها
ويجيزون ان تتزوج بالعمة وعندها بنت اخيها وان لم ترض بنت الاخ وكذلك يجوز عندهم ان يعقد على
الخالة وعنده بنت اختها من غير رضى بنت الاخت وحكي عن الخوارج اباحة تزويج المرأة على عمتها وخالتها
والحجة بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وكل ظاهر في القرآن يبيح العقد على النساء بالاطلاق

فان احتجوا

فان احتجوا بما يروى عنه عليه السلام من قوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها فالجواب انه خبر واحد ونحمله
على الحظر اذا لم يكن منها رضى وهو معارض باخبار كثيرة في الاباحة مع الاستيذان والرضى **مسألة** ومما
انفردت به الامامية حظر نكاح الكتابيات وباقي الفقهاء يجيزون ذلك دليلنا بعد الاجماع المتقدم قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا شبهة في ان النصرانية مشركة وقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم الكوافر وبين
الزوجين عصمة ... قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة والظاهر من ذلك نفي التساوي في
سائر الاحكام التي من جملتها المناكحة فان عارضوا بقوله تعالى والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم فالجواب انا نخص ذلك بالاسلام بالادلة المتقدمة فاذا قيل ما معنى ذلك وقد
افرده بقوله تعالى والمحصنات من المؤمنات قلنا قد يجوز قبل ورود هذا ان يفرق الشرع بين المؤمنة
التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت كافرة ثم اسلمت فيجوز لنا ذلك الجمع بين الامرين في الاباحة فان
قيل اذا شرطتم في آية الاباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازا فاي فرق بينكم في ذلك وبيننا اذا عدلنا
عن ظواهر الايات التي احتججتم بها وخصصناها بالكافرات الحربيات والحربيات قلنا الفرق بيننا انكم تعدلون
عن ظواهر آيات كثيرة ونحن نعدل عن ظاهر آية واحدة فمذهبنا اولى **مسألة** ومما شنع به على الامامية
تجويزهم اعارة الفروج وان الفرج يستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه المسألة انا ما وجدنا فقيها منهم
افتى بذلك ولا اودعه مصنفا ولا كتابا وانما يوجد في احاديثهم اخبار نادرة تتضمن اعارة الفروج في
المماليك وقد يجوز اذا صحت تلك الاخبار وسلمت من القدح والتضعيف ان يكون معنى لفظ العارية
عن النكاح لان في النكاح معنى العارية من حيث كان اباحة للمنافع مع بقاء العين على ملك مالكها ونكاح
الامة يجري هذا المجرى لان الرجل اذا انكح امته غيره فقد اباحه الاستمتاع بها مع بقاء ملك الجارية عليه فان قيل
افتجيزون استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا ليس في الاخبار التي اشرنا اليها ان لفظ العارية من الالفاظ
التي ينعقد بها النكاح وانما تضمنت انه يجوز للرجل ان يعير فرج مملوكته لغيره ونحمل لفظ العارية ههنا على
ان المراد بها النكاح من حيث الاشتراك في المعنى كانه يجوز للرجل ان ينكح مملوكته لغيره على معنى الاباحة
ولا يقتضي ذلك ان النكاح ينعقد بلفظ الاباحة على ان ابا حنيفة واصحابه لا يحسن ان يشنعوا بذلك وهم
يجيزون ان ينعقد النكاح بلفظ الهبة والبيع وليس في المذهب عن زوجتك نفسك الى ان يعني
قيلت هي لي نفسك بالتزويج في الشناعة فامر تزويج نفسك **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به وقد سبقهم
عليهم اهل الظاهر ان الشهادة ليس بشرط في النكاح وقد وافقنا داود في ذلك وقال ان الاشهاد اذا لم يحصل
بالكتمان فسخ النكاح وان لم يحضره الشهود وباقي الفقهاء يجعلون الشهادة في النكاح شرطا والحجة لقولنا

معنى انه يعقد عليها عقد النكاح انما يرث

الاجماع الطايفة وايضا فان الله تعالى امر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشرطه بالشهادة ولو كان
شرطا لذكرت على ان ابا حنيفة عنده ان كل زيادة في القرآن توجب النسخ فلو زاد الشهادة لكان ذلك نسخا
للكتاب والكتاب لا ينسخ باخبار الآحاد ومما يمكن ان يعارض المخالف به ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله ان النساء عندكم عوار اخذتموهن بامانة الله تعالى واستحللتم فروجهن بكلمة الله والدليل على هذا
كلام يستباح به فرج المراة غير قول المتزوج قد تزوجت وقول المزوج قد زوجت وظاهر هذا الكلام يقتضي
ان الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط زايد من شهادة ولا غيرها فان قيل المراد بكلمة الله قوله
وانكحوا الايامى منكم وما يجري مجراه من الالفاظ المبيحة للعقد على النساء قلنا تحليل الفرج لا يحصل بهذا القول
ولو كان حاصلا به لاستغني عن العقد ولا يحتاج الى القبول فان احتجوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله لا نكاح الا بولي مرشد وشاهدي عدل فالجواب عنه ان هذا خبر واحد ومطعون ذلك مطعون في
طريقه والزهري قد انكره ومدار عليه في تضعيفه وجوه كثيرة لا نطول بذكرها ومع ذلك فان المتقدم داخل
في اللفظ على النكاح والمراد حكمه ولنا ان نحمله على نفي الصحة والاجزاء وليس الا اذا حملناه على نفي الفضل
والكمال وجرينا مجرى قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج
مسألة ومما ظن قبل الاختيار انه انفراد الامامية به وهم ما انفردوا به ان المراة التي ملكت امرها
على نفسها بغير ولي وهذه المسألة يوافق فيها ابو حنيفة وغيره ان المراة اذا عقلت وكملت ذلك عن الولاية
عليها في بضعها وفي مالها ان تزوج نفسها وليس لوليها الاعتراض عليها الا اذا وضعت نفسها في غير كفو وقال ابو
يوسف ومحمد يقف النكاح الى الولي لكنه ليس بشرط فيه فاذا زوجت المراة نفسها من غير الولي اجازه ذلك وقال
مالك المراة المحجرة الذمية لا يفتقر نكاحها الى الولي وان كانت شريفة افتقر دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع
الطايفة وقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره فاضاف عقد النكاح اليها والظاهر انها تتولاه
والثاني قوله تعالى فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا فاضاف تعالى التراجع وهو عقد مستقبل اليهما
والثالث قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف
وابلغ فعلها في نفسها من غير اشتراط الولي وذلك ان الله تعالى انما رفع الجناح عنها في فعلها في نفسها بلا ولي
وعقد الولي عليها لا يكون فعلا منها في نفسها وايضا قوله تعالى فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا
بينهم بالمعروف فاضاف العقد اليهن ونهى الاولياء عن معارضتهن والظاهر ان تتولينه ومما يمكن ان نعارض
المخالف ايضا بما يروونه عن ابن عباس رحمة الله عليه ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ليس للولي مع الثيب
امر وايضا ما رواه ابن عباس ايضا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الايم احق بنفسها من وليها ومن

يخالفنا

يخالفنا في هذه المسألة يدعي ان وليها احق بها من نفسها وايضا ما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله
خطب الى ام سلمة رحمة الله عليها وآله خطب الى ام سلمة رحمة الله عليها فقالت ليس احد من اوليائي حاضرا
فقال عليه السلام ليس احد من اوليائك حاضرا او غائبا يكره ذلك فقالت لابنها عمر بن ابي سلمة وكان صغيرا قم
فزوج النبي صلى الله عليه وآله فتزوج بغير ولي فان احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ايما
امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فالجواب عنه ان هذا الخبر مطعون عليه وقد قدح فيه بما هو مذكور
في الكتب ويمكن حمله اذا كان صحيحا على الامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها فان لفظ الولي والمولى يعبر بهما
في اللغة وقد ورد في بعض الروايات في هذا الخبر ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها فان قيل في الخبر ما يمنع
من حمله على الامة وهو ان … فلها مهر مثلها بما استحل من فرجها والمهر لا يكون للامة بل للمولى قلنا يجوز
ان يضاف اليها وان كان لا تملك المعقلة التي بينها وبينه وان كان ملكا للمولى كما قال صلى الله عليه وآله
من باع عبدا وله مال فاضاف المال الى العبد وان كان للمولى وليس لهم ان يحتجوا بما يروى من انه لا نكاح
الا بولي لان المراة اذا زوجت نفسها فذلك نكاح بولي لان الولي هو الذي يملك الولاية للعقد ومن ادعى
ان لفظة ولي لا تقع الا على ذكر … لانها تقع على الذكر والانثى فيقال رجل ولي
وامراة ولية كما يقال وصي ووصية مسألة ومما انفردت به الامامية ان للجد من قبل الاب على الصغيرة
ولاية مع ولاية الاب عليها واذا حضرا … فاختار كل واحد منهما رجلا كان … على اختيار الجد المتقدم
على اختيار الاب فان سبق الاب الى العقد لم يكن للجد اعتراض عليه ويخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا
فيه اجماع الطايفة ويمكن ان يكون الوجه في ذلك ان الجد قد كانت له ولاية على الاب لما كان صغيرا ولم يكن
للاب ولاية على الجد قط مسألة ومما ظن انفراد الامامية به … ان الرجل اذا تزوج
امراة على صداق معين بينهما … قدم منه اليها شيئا ودخل بها فانه لا شيء للمراة سوى ما قبضت وان الحال ان
تطالب بزيادة عليه وهذا … المهر الذي ينعقد به النكاح بينهما متى دخل بها فقد …
كاملا واذا كانت قد قبضت بعضه فلها ان تطالب بالباقي الا انه ليس لها ان تمنع من نفسها حتى يوفيها
المهر ان كان ذلك … قبل الدخول … الاخبار الواردة في كتب اصحابنا التي … ما قدمنا ذكره محمولة على
احد الامرين احدهما ما ذكرنا … ان تمنع نفسها حتى تستوفيه والامر الآخر ان يكون
امراة قد رضيت لنفسها مع زوجها … ودفع التزويج اليها شيئا ورضيت به ومكنته من الدخول فلا شيء لها
بعد ذلك لانها … قبضت … مكنته من الدخول وهذا اقوى الوجه في المسألة مسألة ومما ظن
قبل الاختيار ان الامامية تنفرد به القول بانه ليس للاب ان يزوج بنته البكر البالغة الا باذنها وان ابي

يوافق في ذلك وقال مالك والشافعي للاب ان يزوجها بغير اذنها وقال الليث بن سعد لا يزوجها بغير رضاها
تزوج الاب بعد عقد الجد بغيره وقال الشافعي ويزوجها الجد ايضا بغير اذنها دليلنا الاجماع المتردد
ومما يعترض به ان رسلنا نعلم بما روي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تنكح اليتيمة
الا باذنها فان سكتت فهو اذنها وان ابت فلا جواز عليها والمراد باليتيمة هاهنا البكر البالغة لوقوع الاتفاق
على ان السكوت لا يكون اذنا من غيرها والصغيرة لا اعتبار باذنها فان قيل المراد باليتيمة في الخبر التي لا اب
لها فيجب جواز الاب قلنا الانثى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت ابا لقوله عليه السلام لا يتم بعد حلم ولهذا سمي
يتيمة لانفرادها عن الازواج قال الشاعر ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى فسماهن يتامى
بعد البلوغ لانفرادهن من الازواج وبعد فاذا كانت اليتيمة من لا اب لها فينبغي ان لا تزوج من لا اب له
جدها الا باذنها بموجب الخبر وقد اجاز الشافعي ان يزوجها الجد بغير اذنها فاذا امتنع الخبر من ذلك في الجد
الاب لان احدا من الامة لم يفصل بين الامرين وايضا ما روي عنه عليه السلام من قوله الايم احق بنفسها
من وليها والبكر تستامر في نفسها واذنها صماتها **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به وهم فيه موافق
القول بانه لا حد لاقل الصداق وانه يجوز بالقليل والكثير والشافعي يقول بذلك وقال مالك وابو حنيفة
اقل الصداق ما يقطع فيه اليد عنده ثلاثة دراهم وعند ابي حنيفة عشرة دراهم فان اصدقها اقل من عشرة
دراهم كمل لها عشرة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند زفر يسقط المسمى ويجب لها مهر المثل وقال النخعي اقل
الصداق اربعين درهما وقال سعيد بن جبير خمسون درهما دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله تعالى واتوا
النساء صدقاتهن نحلة وقوله في موضع آخر فآتوهن اجورهن والقليل يقع عليه الاسم كالكثير ويجوز
ومما يحتج به ايضا ما يروونه عنه عليه السلام من استحل بدرهمين فقد استحل وقوله لا جناح على امرئ اصدق
امرأة صداقا قليلا كان ام كثيرا **مسألة** ومما يجري مجرى المسألة المتقدمة قول الامامية انه يصح
ان يكون المهر تعليم شيء من القرآن والشافعي يوافق في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون فيه والحجة فيه اجماع الطائفة
وايضا فقد بينا ان الصداق يجوز ان يكون قليل القيمة وكثيرها والتعليم له قيمة فيجوز ان يكون صداقا وايضا
بما يروونه من ان امرأة جاءت الى النبي صلى الله عليه وآله ووهبت نفسها له فقال عليه السلام ما لي في
النساء من حاجة فقام رجل من اصحابه فقال زوجنيها يا رسول الله فقال اتملك شيئا فقال لا الا ثوبي قال
اتحسن شيئا من القرآن فقال نعم فقال عليه السلام زوجتكها بما معك من القرآن فقال فهو المهر تعلمها
شيئا مما معك من القرآن قلنا انطل ذلك من وجهين احدهما انه عليه السلام لم يطلب في الحال الشيء الحاصل
وانما طلب ما يكون مهرا وكلامه عليه السلام لا يليق الا بالمهر والاخر انه قال زوجتك بما معك وهذا الباء

يقتضي البدل والعوض ولو اراد التفضيل لقال لما معك من القرآن **مسألة** ومما انفردت به الامامية
ان لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جيادا قيمتها خمسون دينارا فما زاد على ذلك رد الى هذه السنة وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة بعد اجماع الطائفة ان قولنا مهر يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على ان الاحكام
الشرعية تتبع ما قلنا به اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على انه يكون مهرا ولا دليل شرعيا
يقتضي الزيادة **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان للرجل ان يجمع بين اكثر من اربع في عقد المتعة
وانه لا حد في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة ويبنى ذلك على القول باباحة المتعة
فنقول كل من اباح نكاح المتعة جوز الجمع بين اكثر من اربع من هذا النكاح فالتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع
المسلمين ويمكن ان يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة وحقوق الزوجية فالشرع حصر
لهن العدد بحيث يتعذر حصوره ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها فلا حصر فيمن يجمع في هذا العقد
مسألة ومما شنع على الامامية ونسب الى التفرد به وقد وافقها فيه غيرها القول باباحة وطء النساء
في غير فروجهن المعتادة للوطء واكثر الفقهاء يحظرون ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك انه
قال ما ادركت احدا اقتدي به في ديني يشك في ان وطء المرأة في دبرها حلال ثم قرأ نساؤكم حرث لكم الآية
وقال الطحاوي في كتابه هذا حكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن النبي
صلى الله عليه وآله في تحريمه ولا تحليله شيء والقياس انه حلال والحجة في اباحة ذلك اجماع الطائفة وايضا
قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم ومعنى انى شئتم كيف شئتم وفي اي موضع شئتم ولا يجوز
حمل لفظة انى هاهنا على الوقت لان لفظة انى تختص الاماكن وقد تستعمل في الاوقات واللفظة المختصة
بالوقت ايان شئتم ولا فرق بين قولهم الق زيدا انى كان واين كان في عموم الاماكن على انا لو سلمنا ان
الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الامرين معا من الاوقات والاماكن وليس لمن ادعى ان المراد بذلك
اباحة وطء المرأة من جهة دبرها في قبلها خلافا لما كرهته اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهر القرآن بغير
دليل ولا نقصد … وما قلناه واما الطعن على هذه الدلالة بان الحرث لا يكون الا بحيث النسل
فقد سمى الله تعالى النساء حرثا فيجب ان يكون الوطء بحيث يكون النسل فليس بشيء لان النساء وان كن لنا حرثا
فقد ابيح لنا وطؤهن بلا خلاف في غير موضع الحرث كالوطء دون الفرج وما اشبهه ولو كان ذكر الحرث يقتضي
ما ذكروه لبينا ان يقول لنا فأتوا حرثكم انى شئتم من قبل او دبر وقد علمنا ان ذلك
صحيح غير متناف ولا يمكن الاستدلال على اباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم منهم من قوله تعالى اتأتون الذكران من
العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم عادون وقالوا لا يصح ان يدعوا الى التعويض

عن الذكران بالأزواج إلا وقد أباح منهن من الوطء مثل ما يلتمس من الذكران وكذلك قال لوط في قوله
هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فإن القوم لم يقصدوا إلا في بناته المعنى المطلوب من الذكران وذلك لا يتم إلا بحمل في
هذا الضرب من الكلام لا يتم من غير تشنيع أن يلومهم بإتيان الذكران من حيث طلب عندهم من بوطء النساء وإن
كان في الفروج للمصير حقا لاشتراك الأمرين في الاستمتاع واللذة وقد يعوض الشيء من غيره وإن لم يشاركه
في جميع صفاته إذا اشتركا في الأمر المقصود وعلى ما صرح بأوله حتى يقول أتأتون الذكران من العالمين
وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم من الوطء في القبل لكان صحيحا لا تعويض وصح عما يلتمس
من الذكران **كتاب الطلاق** **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن الطلاق
لا يقع بشرط وكان إن وجد شرطه وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي
علقه المتلفظ به والدليل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن تعليق الطلاق بالشرط ضرب
من ضروب الطلاق المشروط في كيفية الطلاق غير مضبوط لا يتعلق به حكم الفرقة لأن الفرقة حكم شرعي فإن قيل
ما الدليل على أن الطلاق المشروط غير مشروع قلنا لا شبهة في أن النكاح عقد شرعي وما شرع لرده الطلاق أن
يبلغ مدلوله فأما حصل ذلك ورفع الحكم لا يصح ونحن من ثبوت عقده على يقين وكيف يسوغ لنا أن نعدل إلى أمر محتمل
ما لا يقطع به ما يجوز فيه لا يحصل ما لم يعلم أنه شرع له أن يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي
لا جماع فيه وأن يقول أنت طالق وهذا مما لا يخفى على متأمل أن ثبوت الزوجية متيقن فلا ينتقل عنه
إلى التحريم إلا بيقين ولا يقين في الطلاق المشروط **مسألة** ومما انفردت الإمامية به القول بأن شاهدين
عدلين شرط في وقوع الطلاق ومتى فقد لم يقع الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد إجماع
الطائفة قوله جل ثناؤه يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله
ربكم إلى قوله فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم
فأمر بالإشهاد وظاهر الأمر في عرف الشرع يقتضي الوجوب فليس لهم أن يحملوا ذلك هاهنا على الاستحباب
فلا يخرج قوله جل ثناؤه وأشهدوا من أن يكون راجعا إلى الطلاق كأنه قال إذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن وأشهدوا أو أن يكون راجعا إلى الفرقة أو إلى الرجعة التي عبر تعالى عنها بالإمساك ولا يجوز أن
يرجع ذلك إلى الفرقة التي ليست هاهنا شيئا يوقع ويفعل وإنما هو العدول عن الرجعة وإنما يكون مفارقا
لها بالأولى لها فتبين بالطلاق السابق على أن أحدا لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة وظاهر الأمر يقتضي
الوجوب ولا يجوز أن يرجع الأمر بالشهادة إلى الرجعة لأن أحدا لا يوجب فيها الإشهاد وإنما هو مستحب
فيها فثبت أن الأمر بالإشهاد راجع إلى الطلاق فإن قيل كيف يرجع إلى الطلاق مع بعد ما بينهما قلنا إذا

لم يليق إلا بالطلاق وجب عوده إليه مع بعيد وقريب فإن قيل أي فرق بينكم مع حملكم هذا الشرط على
الطلاق وهو بعيد منه في اللفظ وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة وبيننا إذا حملنا الأمر بالإشهاد هاهنا
على الاستحباب ليعود إلى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام قلنا حملنا ظاهر الوجوب على الاستحباب
خروج عن عرف الشرع بلا دليل ورد الشرط إلى ما بعد عنه إذا لم يليق بالأقرب ليس بعدول عن حقيقة
تسمع ويجوز في القرآن والخطاب كله مملوء من ذلك قال تعالى إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا
لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه والتسبيح غير متأخر في اللفظ لا يليق إلا بالله جل ثناؤه
دون رسوله صلى الله عليه وآله **مسألة** ومما انفردت الإمامية به أن الطلاق يقع بلفظ واحد هو
قوله أنت طالق ولا يقع بقوله فارقتك وسرحتك ولا باعتدي وحبلك على غاربك وبتة وتبرة وبتلة
وكل لفظ عدا ما ذكرناه واختلف الفقهاء في ألفاظ الطلاق فقال أبو حنيفة لفظ الطلاق الصريح ما يتضمن
الطلاق خاصة والباقي كنايات ويقع الطلاق بها مع النية وقال الشافعي صريح الطلاق ثلاثة ألفاظ الطلاق
والفراق والسراح وباقي الألفاظ كنايات لا يقع بها الطلاق إلا مع مقارنة النية ويقع من ذلك نوعا
وقسم الكنايات إلى قسمين ظاهرة نحو قوله خلية وبرية وبتة وبائن وحرام والكناية
الباطنة نحو قوله اعتدي واستبرئي رحمك وتقنعي وحبلك على غاربك وقال مالك الكنايات
الظاهرة إذا لم ينو بها شيئا يقع الطلاق الثلاث وإن نوى واحدة أو اثنتين فإن كانت المرأة غير مدخول
بها كان على ما نوى وإن كانت مدخولا بها وقعت الثلاث على كل حال وأما الكنايات الباطنة فقال في كلمتين
منها وهي قوله اعتدي واستبرئي رحمك إن لم ينو بها شيئا وقعت تطليقة رجعية وإن نوى شيئا كان
على ما نواه ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق والحجة لما نذهب إليه
بعد إجماع الطائفة أن الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت إلا بدلالة الشرع بلا خلاف في وقوعه باللفظة التي
ذكرناها وما عداها من الألفاظ لا دليل على وقوعه بها فيجب نفي وقوعه لأن الحكم الشرعي لا بد من نفيه
إذا انتفى الطريق إليه وأيضا فإن ألفاظ القرآن كلها واردة بلفظ الطلاق مثل قوله تعالى يا أيها النبي
إذا طلقتم النساء وما أشبه ذلك وطلقتم مشتق من لفظ الطلاق دون غيره من الألفاظ فيجب أن
لا يتعلق الحكم الإيجابي إلا بهذه اللفظة فإن قيل يحتمل طلقتم فارقتم والفراق قد يكون بألفاظ مختلفة قلنا هذا
خلاف الظاهر لأن لفظ طلقتم مشتق من حروف طاء ولام وقاف كما أن لفظ ضرب وكذلك لا يقال
ضرب لمن فعل ما فيه معنى الطلاق طلق فإن قيل لفظة الطلاق شرعية قلنا معاذ الله هذه لفظة لغوية معروفة
في خطاب أهل اللغة وإنما يتبعها أحكام شرعية لا تعرف باللغة **مسألة** ومما انفردت الإمامية به

اعتبارهم في اللفظ بالطلاق النية وان المخالف يطالبنا اذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة
لكلامه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون الى ان الفاظ الطلاق الصريحة لا تفتقر الى النية وانما
تفتقر الى النية كنايات الطلاق والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي
ولا تثبت الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد علمنا انه اذا تلفظ بالطلاق ونواه فان الفرقة
الشرعية تحصل بلا خلاف بين الامة وليس كذلك اذا لم ينوه فلا دليل من اجماع ولا غيره يقتضي حصول الفرقة
من غير نية فان ذكروا في ذلك اخبارا يروونها فكلها اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا وهي معارضة
باخبار يرويها الشيعة تتضمن ان الطلاق بغير نية لا حكم له ولا تأثير ومما يمكن ان يعارضوا به ما روي
عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى والمراد ان الاحكام انما تثبت للاعمال
في الشريعة بالنيات لان من الاعمال الا ان النيات لا تدخل العمل في ان يكون عملا واذا كانت الفرقة بين الزوجين
من احكام الطلاق الصحيح وقد نفى النبي صلى الله عليه وآله الاحكام الشرعية عما لم تصاحبه النية من الاعمال
فيجب ان لا يقع طلاق لا نية معه ويمكن من هذه الطريقة ان يحمل ان طلاق المكره لا يقع فان الشافعي ومالك
والاوزاعي يوافقونا في انه لا يقع وانما يخالف فيه ابو حنيفة واصحابه لانه اذا كان قد دللنا على ان الطلاق يفتقر
الى النية والاختيار والمكره لا نية له في الطلاق وانما اكره على اللفظ فيجب ان لا يقع طلاقه ويمكن ان يعارضوا
زائدا على ما ذكرناه بما يروونه عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن امتي الخطا
والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد بذلك رفع الاحكام لا نفس الامور المتعلقة بها فان قيل المراد رفع
الاثم قلنا نحمله على الامرين لانه لا تنافي بينهما وايضا ما روته عائشة من ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا طلاق ولا عتاق
في اغلاق وفسر ابو عبيد القسم بن سلام الاغلاق هاهنا بالاكراه وهو مثل ما ذكرناه وايضا فان طلاق
السكران عندنا لا يقع ووافقنا في ذلك ربيعة والليث بن سعد وداود وخالف باقي الفقهاء وقالوا ان
طلاق السكران يقع والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه ما تقدم من ان السكران لا قصد له ولا ايثار وقد بينا
ان الطلاق يفتقر الى الايثار والاختيار ونعلق على مثل ما ذكرناه فيه وان طلاق الغضبان الذي لا يملك
اختياره لا يقع وان خالف باقي الفقهاء في ذلك فان استدلوا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله ثلث
جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق والهزل لا نية فيه وقد جعله النبي عليه السلام
في الطلاق مثل الجد قلنا هذا اثم خبر واحد وقد دللنا على ان اخبار الاحاد لا يعمل بها في الشريعة ثم نقول
اذا سلمنا ان الهازل ليس هو الذي يقصد ولا نية له لكن الهازل الذي ليس له غرض
فيه صحيح الموافقة للحكمة فان اللاعب بالشطرنج وما جرى مجراها لا يدعى انه غير جاد وان كان ناويا قاصدا

من حيث كان

من حيث كان غرضه غير حكمي وكان اذا اراد ان طلق وغرضه بالطلاق الذي قصده وفراق امرأته فهو عامد
وراض من لا يجب رضاه وفراق الطلاق يقع ويكون في حكم الجد في الوقوع واللزوم وان كان هازلا من حيث
فقد الغرض الحكمي فان قيل يلزم على هذا اذا سمعنا متلفظا بالطلاق على الشرائط التي تصح معها اذا ادعى انه لم ينو الطلاق
ان نقبل منه ونصدقه قلنا كذلك نقول فان كان صادقا فيما اراده فلا تبعة عليه وان كان كاذبا في نفي النية
فقد اثم وخرج وعلى الظاهر انه لم يطلق كما ان المطلق مستترا عن كل احد ولم يقف على حاله سواه فانه يكون طلق
فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الظاهر غير مطلق فان قيل فما تقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات ولم يدر هل
نوى ام لم ينو قلنا اذا سمعنا المتلفظ بالطلاق ولا اكراه ولا امارة لنفي الاختيار فالظاهر انه وقع من اختيار
ونية وانما يخرج من هذا الظاهر اذا قال انها انويت الطلاق وانكر النية وعقيبها فاما اذا مات عقيب القول
فهو مطلق على الظاهر ومحكوم عليه في الشريعة بالفرقة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق
في الحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى وقوعه مع الاثم عليه فانه روي عنه ان الطلاق
في الحيض لا يقع والحجة لنا بعد اجماع الطائفة انه لا خلاف في ان الطلاق في الحيض بدعة ومعصية وان
اختلف في وقوعه لان الله تعالى قال فطلقوهن لعدتهن وفسر ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه واذا ثبت ان
الطلاق في الحيض بدعة ومخالف لما امر الله تعالى باتباع الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لانا قد بينا
ان النهي بالعرف الشرعي يقتضي الفساد وعدم الاجزاء وايضا فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا سبيل
الى اثبات الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد ثبت بالاجماع انه اذا طلق في طهر مع باقي الشرائط وقعت
الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في طلاق الحائض فيجب نفي وقوعه ويمكن ان يورد عليهم على سبيل المعارضة
ما يروونه من ان ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فردها عليه
ولم يره شيئا وهذا صريح في عدم وقوعه وتأثيره فان حملوا قوله ولم يره شيئا انه لم يره طلاقا بائنا
قلنا الظاهر من لفظ شيء مع نفيه عدم التاثيرات كلها والمراد ما ذكرناه والعدول عن هذه العبارة الى ان
نقول لم يره بائنا وانما بائنا على انا نحمل ذلك على ما قلتم وقلنا لان اللفظ اذا احتمل الكل حمل على جميعه و
مما يعارضون به ايضا ما يروونه من ان ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فقال النبي صلى الله عليه وآله لعمر ابيه
مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء وامر النبي صلى الله عليه وآله
ظاهره الوجوب ولا امر بالرجعة وايجابها دل على ان الطلاق لم يقع فان قيل اذا كان الطلاق في الحيض
لا يقع فاي معنى لقوله مره فليراجعها والرجعة لا تكون الا بعد طلاق سبق قلنا معنى فليراجعها اي يردها
الى منزله ولا يفارقها فان ابن عمر كان فارقها واعتزلها لما طلقها في الحيض وظن ان طلاقه وقع فاخبره

النبي صلى الله عليه وآله فان قوله غير شرط فان الطلاق لم يقع ولم يرجع بالعود اليها كان عليه معقودا وقول الحد
لمن ظاهر الطلاق انه طلاق وليس هو على التحقيق كذلك فقد رجعت اليك وواجبها ولا شاهد بها الى من
طلاق ولم يقع فان قيل اي فرق بين ما تذكرونه ظاهر قوله فطلقوهن الذي لا يفيد الا الرجعة بعد الطلاق ومن ترك
ظاهر الايجاب في قوله فطلقوهن وجعلتم ذلك على الاستحباب لم لا يحمل ظاهر لفظ الرجعة قلنا الفرق بين
الامرين ان ظاهر الامر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس ظاهر لفظ رجع يقتضي وقوع
الطلاق قبلها الا انا قد بينا انه قد يقال لمن لم يطلق اخرج امراته واخرجها لعلمنا انه قد طلق وتحقق ذلك يحصل
واحد هو ذلك حقيقة غير مجاز مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق الثلث بلفظ
واحد لا يقع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي ان ابن عباس رحمه الله وطاوس يذهبان الى ما تقوله
الامامية وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف ان الحجاج بن ارطاة كان يقول ليس الطلاق الثلث بشيء
وحكى في هذا الكتاب عن محمد بن اسحاق ان الطلاق الثلث يرد الى واحدة دليلنا بعد الاجماع المتردد
ان يدل على ان المشروع في الطلاق ايقاعه متفرقا وقد وافقنا مالك وابو حنيفة على ان الطلاق الثلث
في الحال الواحدة محرم مخالف للسنة الا انهما يذهبان مع ذلك الى وقوعه وذهب الشافعي الى ان الطلاق
الثلث في الحال الواحدة غير محرم والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه قوله تعالى الطلاق مرتان ولم يرد
بذلك الخبر لانه لو اراده لكان كذبا وانما اراد الامر كانه قال طلقوا مرتين وجرى مجرى قوله
تعالى ومن دخله كان آمنا والمراد يجب ان تؤمنوه والمرتان لا يكونان الا واحدة بعد اخرى ومن جمع الطلاق
في كلمة واحدة لا يكون مطلقا مرتين كما ان من اعطى درهمين مرة واحدة لم يعطه مرتين فان قيل العدد
اذا ذكر عقيب الاسم لم يقتض التفريق مثاله اذا قال له علي مائة درهم مرتان واذا ذكر العدد عقيب فعل
اقتضى التفريق مثاله ادخل الدار مرتين او ضربت مرتين والعدد في الآية عقيب اسم لا فعل قلنا اذا ثبتنا
ان قوله تعالى الطلاق مرتان ان معناه طلقوا مرتين فالعدد مذكور عقيب فعل لا اسم فان قيل اذا ثبت
وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين ان يكون في طهر واحد او طهرين وانتم لا تجيزون تفرقته في طهر واحد قلنا
اذا ثبت وجوب التفريق وكل من اوجبه يذهب الى انه لا يكون الا في طهرين فان قيل فاذا كان الثلث
لا تقع فاي معنى لقوله لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قلنا المراد انك اذا خالفت السنة في
الطلاق وجمعت بين الثلث وتعديت ما حد الله تعالى لم تامن ان تتوق نفسك الى المراجعة فلا يتمكن
منها قلنا قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا مجمل غير مبين فمن اين لكم انه اراد ما ذكرتم
والظاهر ذلك على احد الامر الذي يحدث الله تعالى والاشبه بالظاهر ان يكون ذلك الامر الذي يحدثه الله

قال

تعالى بفعله لا يتعدى حدود الله تعالى الا انه تعالى قال تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله
فقد ظلم نفسه لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا ويشبه ان يكون المراد لا تدري ما يحدثه الله تعالى من
يحصل في الدنيا لمن يتعدى حدوده وهذا اشبه بما ذكرناه واقل الاحوال ان يكون الكلام محتملا فيسقط
تعلقهم وقد قيل ان قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك امرا متعلق بالنهي عن اخراجهن من
بيوتهن لئلا يفوت الحق في المراجعة وهذا ايضا مما يحتمله الكلام فمن اين لهم ان المراد ما ذكروه وقد تعلقوا
في ان الطلاق الثلث في حال واحدة ليس ببدعة بما رواه سهل بن سعد الساعدي ان العجلاني لاعن امراته عند رسول الله
صلى الله عليه وآله بين العجلاني وزوجته قال العجلاني ان امسكتها فقد كذبت عليها هي طالق
ثلاثا فقال النبي صلى الله عليه وآله لا سبيل لك عليها وموضع الاستدلال منه ان العجلاني كان قد طلق في وقت
لم يكن له ان يطلق فيه فطلق ثلاثا فبين له النبي صلى الله عليه وآله حكم الوقت وانه ليس له ان يطلق فيه
ولم يبين له حكم العدد ولو كان هذا العدد حراما وبدعة لبينه والجواب عن ذلك ان الدلالة الثانية في هذا الخبر
لان الفرقة بين الزوج قد كانت وقعت بينهما باللعان قبل ان يتلفظ بالطلاق الثلث فهي بائن منه فلم يكن
لقوله حكم فان قيل فلم لا انكر النبي على العجلاني التلفظ بالثلث في وقت واحد قلنا فلا انكر عليه السلام اعتقاده
ان طلاقه يقع في تلك الحال بعد اللعان والعذر في ترك انكار هذا هو العذر في ترك انكار ذلك على ان خبر العجلاني
مما اشتهر من الاخبار خبر واحد وقد بينا ان اخبار الآحاد لا توجب علما ولا عملا وعورضوا من طرق كثيرة
تقتضي ان تطليق المطلقات الثلث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فان احتج من يذهب الى ان الطلاق
الثلث يقع وان كان بدعة بما روي في حديث ابن عمر انه قال للنبي عليه السلام ارايت لو طلقتها ثلثا
فقال عليه السلام اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك فالذي يبطل ذلك انه لا تصريح في قوله ارايت
لو طلقتها ثلثا او لو كنت افعل ذلك بكلمة واحدة وفي حال واحدة ويجوز ان يكون مراده لو طلقتها ثلثا
في ثلاثة اطهار تخللها المراجعة فلا شبهة في ان من طلق امراته ثلثا في ثلاثة اطهار [illegible] ثلثا فان قيل
لا فائدة على هذا الوجه في قوله عليه السلام اذا عصيت ربك وبانت منك امراتك قلنا يحتمل ذكر المعصية
امرين احدهما ان يكون النبي عليه السلام كان يعلم من زوجة ابن عمر خيرا [illegible] المعصية
والامر الآخر انه يكره للزوج ان يخرج نفسه من التمكن من مراجعة المراة ثلاثا لا يدري كيف يتقلب قلبه
ويبدو عند الندامة التوبة الى مراجعتها فاذا اخرج امرها من يديه بتنجيز المعصية دون ابانة زوجته
بالتطليقات الثلث في الاطهار الثلثة والمراجعة في خلال ذلك فهو محجور على نفسه حتى [illegible] غيره
ووجه كراهية ذلك ما ذكرناه ويجوز ان نسلم في تاويل الخبر وهو ان يحمل قوله عليه السلام بانت زوجتك

على انها اذا خرجت من العدة بانت فان المطلق ثلثا بلفظ واحد ثلثا ان خرجت من العدة بانت منه ولنا
عصوبة لانه ابدع بالجمع بين التطليقات الثلث في الحالة الواحدة فان تعلقوا ايضا بما يروونه من ان
عبد الرحمن طلق امرأته تماضر ثلثا فجاز به انه يجوز ان يكون طلقها او ظاهر ثلثا مع مراجعة تخللت وليس
في ظاهر الخبر انه طلقها بلفظ واحد او في حالة واحدة وهذه الطريقة التي سلكناها يمكن ان تطرد في جميع اخبارهم
التي يتعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد فضا طريق الكلام على ذلك كما مضى وانما الاسهل
بذكر جميع الاخبار على ان اخبارهم معارضة باخبار صحيحة في رواياتهم وكتبهم تتضمن ان الطلاق الثلث
لا يقع منها الا واحدة ما روي ابن سيرين انه قال حدثني من لا اتهم ان ابن عمر طلق امرأته ثلثا وهي حائض فامره النبي
صلى الله عليه وآله ان يراجعها وما رووه ان الحسن قال في رجل طلق امرأته ثلثا بفم واحد قال بانت منه
فقيل له انك بالامس توجد بها عليه فقال اخشى ان تتابع فيه السكران والغيران وروي عن ابن عباس
رضي الله عنه انه كان يقول ان الطلاق كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله وعهد ابي بكر وصدر من امارة
عمر طلاق الثلث واحدة ثم جعلها عمر بعد ذلك ثلثا وروى عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد
يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله كيف طلقتها
فقال طلقتها ثلاثا في مجلس واحد قال نعم قال عليه السلام انما تلك واحدة فراجعها ان شئت قال
فراجعها والاخبار المعارضة لاخبارهم اكثر من ان تحصى مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
الطلاق بعد الطلاق وان كان في طهرين او طهر واحد لا يقع الا بعد تخلل المراجعة والفقهاء كلهم يخالفون
في ذلك لان ابا حنيفة وان جعل ذلك بدعة فانه يذهب الى وقوعه ومن الحجة لنا اجماع الطائفة
انا قد دللنا على ان ايقاع الطلاق بعد الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف السنة وقد بينا ان التحريم في
الشرع يقتضي الفساد في الاحكام الشرعية وايضا فان من طلق على الترتيب الذي وقع خلافه واثر طه
من اتبع الطلاق الطلاق من غير مراجعة لا اجماع ولا دليل على وقوع طلاقه فيجب ان يحكم بنفيه فان
قيل كيف يذهب الى ان المطلق ثلثا بكلمة واحدة تقع من طلاقه واحدة وهو مبدع مخالف السنة
وعندكم ان البدعة لا يلحقها احكام شرعية قلنا انا الذي يقع من جملة الثلث في حكم وهي ثلثا الى قوله انت طالق
فالحيلة من كلامه على خلاف السنة وهو قوله ثلثا واسقطنا كلها واوجبنا وقوع تطليقة واحدة جرى
لانه قوله انت طالق قد تلفظ بلفظ الطلاق المسنون فيجب ان يكون الحكم الشارع ان يقع واحدة
فلك يجري ان يقول انت طالق ويتبع ذلك بلفظ لا تاثير له مثل قوله قام زيد ودخلت الدار وقد
علمنا انه لو اتبع ذلك بشيء مما ذكرناه لم يخرج لفظه بالطلاق من ان يكون واقعا لان اتبعه بذلك ان

لا حكم له فاذا قيل ومن قال لها ان يقول لها انت طالق ثم يقول ثلثا فيجب ان لا يقع طلاقه قلنا ولو ان امرأته قال
لها انت طالق ثم قال لها او صمت ذلك لم يفصل بخلاف السنة ووقع طلاقه لانه قد بينا انه ما خالف السنة فيما وقع
به الطلاق وانما خالفها في غيره مسئلة ومما انفردت به الامامية قولهم ان الطلاق لا يقع بالتخيير
والتخيير فاذا قال الرجل لزوجته اختاري كان طالقا ثم نكا او تعنو لا حكم له في الشريعة وقال ابو حنيفة
واصحابه والثوري وعثمان البتي والليث اذا اختارت واحدة بعينها اجزت قال فان نويت اثنين شاءت وقع الطلاق
عليها او البائنات ثلاثا وقال مالك اذا اختارت واحدة بعينها طلقت جميع نسائه وقال مالك اذا الاخرى
واحدة بعينها اختيرت طلقت جميع نسائه وقال الشافعي اذا قال لامرأته احديكما طالق تم كانا مع منهما
تبين فاذا قال اردت هذه كانت المرادة منهما الاخرى والحجة لنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا
فان الطلاق حكم شرعي وقد ثبت وقوعه مع التعيين ولا دليل على وقوعه مع الجهالة
فنفي وقوعه وايضا فلا خلاف في ان الشرع في الطلاق تسمية المطلقة والاشارة اليها بعينها او برفع الجهالة
عنها او اذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشروع والعقد يقتضي الفساد تابع لمخالفة الشرع وهذا مذهب الذي
ابعد من مذهب الجماعة لانه اذا طلق واحدة كانت لا بعينها فكيف يطلق على جميع نسائه وفي الجملة
من الفقهاء في هذه المسئلة اقرب الى الصواب مسئلة ومما انفردت به الامامية ان تعليق جزء من اجزاء
المرأة او جزوكان لا يقع به الطلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا اعلق
الطلاق بما يعبر به من جملة البدن مثل الرأس والجسد او جزء شائع مثل بعضها او نصفها وقع الطلاق
ولا يقع بما عدا ذلك وقال الشافعي اذا اعلقه بجزء معين من ابعاضها مثل يدها او رجلها او شعرها وغيره
من الابعاض وقع الطلاق وافقنا على هذا ابن ابي ليلى في قوله مالك والليث والحجة لنا على ما ذهبنا اليه
الاجماع المتقدم ان تعليق الطلاق ببعضها لم يرد من الالفاظ المشروعة في الطلاق فيجب ان لا يقع وايضا فان الطلاق
حكم شرعي وقد ثبت انه اذا علقه بها وكملت الشرائط وقع ولم يثبت انه اذا علقه ببعضها وقع الحكم وجب
يجب نفيه ان لاده دليل شرعي عليه وما يمكن ان يستدل به قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن
لعدتهن فجعل الطلاق واقعا بما يتناوله اسم النساء واليد والرجل لا يتناولها هذا الاسم بغير شبهة
وفرق ابو حنيفة بين الرقبة والراس والفرج وبين اليد والرجل لانهم يقولون عندي كذا رقبة وكذا رأسا
من العبيد ولا يقولون كذا يدا وكذا رجلا فيجوز غير صحيح لان جميع ما ذكرناه مجاز واستعارة وكلامنا
على الحقائق على ان الذي يعبرون بها ايضا عن جميع البدن لانهم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
على اليد ما اخذت حتى ترده واراد به الجملة وقال الله تعالى تبت يدا ابي لهب وتب وقال تعالى فبما كسبت

ايديهم وانما اراد الجملة دون البعض **كتاب الظهار** مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان الظهار لا يثبت حكمه الا مع القصد والنية وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا النية فيه
ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران واجازه بعض الفقهاء وكل شيء احتججنا به
في النية معتبرة في الطلاق فهو حجة هاهنا فلا معنى لاعادته مسئلة ومما انفردت به الامامية ان
الظهار لا يقع الا في طهر لا جماع فيه بمحضر من شاهدين فمتى اخل بشرط مما ذكرناه لم يصح ظهاره وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الظهار حكم شرعي وانما يثبت في الموضع الذي يثبت
الشرع عليه فيه واذا وقع مقارنا للشروط التي ذكرناها فلا خلاف بين الامة في لزوم حكمه وليس كذلك اذا
اختل بعض هذه الشروط التي اعتبرناها فيجب نفي وقوعه مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطا باي شرط كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك مسئلة ومما انفردت به
الامامية ان الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة ولا بد من التعيين والتمييز اما بالاشارة او التسمية ومن قال
لنسائه احداكن علي كظهر امي لا حكم لقوله وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الاجماع المتردد ان
الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق انه يقع مع التعيين ولم يثبت انه واقع مع الجهالة مسئلة
ومما انفردت الامامية به القول بان الظهار لا يقع الا بلفظ الظهر ولا يقوم مقامه تشبيهه بعضو من اجزاء
الام او عضو منها اي عضو كان وخالف باقي الفقهاء فقال ابو حنيفة واصحابه اذا قال انت علي كيد امي او ما
وذكر شيئا يحل له النظر اليه منها لم يكن مظاهرا لانه يجري مجرى الظهر في انه لا يحل له النظر اليه وقال ابن
القسم قياس قول مالك انه يكون مظاهرا بكل شيء من الام وقال الثوري والشافعي اذا قال انت علي كراس
امي او كيدها كان مظاهرا لان هذا عضو يحرم عليه والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ما تقدم من ان الظهار
حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه اذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي الاعضاء وايضا فان الظهار
مشتق من لفظ الظهر فاذا علق باليد وما اشبهها بطل الاسم المشتق من الظهر ولم يجر اجراؤه فاذا قيل
فاليد بمعنى الظهر قلنا الاشتراك في معنى التحريم لا يوجب ان يكون اليد ظهرا والاسم مشتق من الظهر
دون غيره مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من ظاهر ثم جامع قبل ان يكفر لزمته
كفارتان ووافق الامامية في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي الفقهاء واوجبوا كفارة واحدة ودليلنا
الاجماع المتردد واعتبار اليقين ببراءة الذمة فان ذلك لا يحصل الا مع الكفارتين دون الواحدة فان قيل
اذا كانت الكفارة انما تلزم بالعود وهو استباحة الوطء والعزم على استباحة الفرج بدلالة المجامع
بدلالة قوله تعالى من قبل ان يتماسا فاذا العود تلزم كفارة واحدة والجماع لا يوجب كفارة اخرى قلنا الواجب

بحكم الظهار اذا وقع العود الكفارة فاذا جامع قبل ان يكفر لا يمتنع ان يلزمه اخرى عقوبة مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الايلاء لا يكون الا باسم الله تعالى وحده جل وعلا وقال ان قربتك فعلي
صوم او صلاة لم يكن موليا وقال ابو حنيفة وابو يوسف اذا قال ان قربتك فعلي صلاة لا يكون موليا وقال
زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي هو مول اذا قال فعلي صوم كان موليا في قولهم جميعا والحجة لنا بعد
اجماع الطائفة ان الايلاء يتعلق به حكم شرعي وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي نتفق عليه ولم يقم دليل
على ثبوت حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته مسئلة ومما انفردت الامامية به ان الايلاء لا يقع في
حال الغضب الذي لا يضبط الانسان معه نفسه ولا مع الاكراه ولا بد فيه من القصد وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وانه لا يقع مع الغضب والاكراه مسئلة ومما ظن انفراد
الامامية به ان من حلف لا يقرب زوجته وهي ترضع خوفا من ان تحمل فينقطع لبنها فيضر ذلك بولدها
لا يكون موليا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وروي عن الاوزاعي مثل مذهب الامامية وقال مالك لا يكون موليا
اذا اراد صلاح ولده ولم يرد الامتناع من الجماع للاضرار بالمرأة والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان انعقاد
الايلاء حكم شرعي وقد ثبت انعقاده في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع الخلاف وانعقاده حكم شرعي
فيجب نفيه لنفي الدليل الشرعي فان احتج بعموم قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر
فالجواب ان العموم يخص بالدليل وبعد فالآية تقتضي وجوب التربص فيمن المولي يمتنع من كون
من قبل المرضعة لا ارتياب في ان المرتضع موليا فالاسم لا ينبئ بالعقد فلم قلتم ان هذا ايجاب لا ينعقد الايلاء في مصلحة
الرجل لولده وجعله اولى به على كل حال في تعزير الرضاع ايضا قلنا كذلك هو قولنا اليه نذهب **مسائل
اللعان** مسئلة ومما كان الامامية منفردة به بعد ان جمهور الفقهاء على خلافه القول بان الرجل اذا قال
بان الرجل اذا قال لامراته يا زانية وما جرى مجرى ذلك لا يجب اللعان بينهما وانما يكون اتفاقا والذي في
اللعان ان يقول رايتك تزنين ويضيف الفاحشة منها الى مشاهدة او ينفي ولدا او حملا ووافق مالك
والليث في هذه الجملة والحجة لنا اجماع الطائفة وايضا فان اللعان يتعلق به احكام شرعية في الطرفين الى
ما يوجبه او يلزمه الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق انه يوجب اللعان ولم يثبت ذلك فيما عدا
فيجب نفي ايجابه اللعان مسئلة ومما انفردت الامامية به ان من قذف امراته وهي خرساء او صماء لا تسمع
شيئا فرق بينهما واقيم عليه الحد ولم تحل له ابدا ولا لعان بينهما وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
واصحابه اذا قذف الاخرس امراته لم يحد ولم يلاعن وقال الاوزاعي اذا قذف امراته وهي خرساء لحق به ولدها ولا حد
عليه ولا لعان وقال مالك والشافعي يلاعن الاخرس اذا قذف امراته بالاشارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه

المرتد وما يجب الحد فيه والحد على الزوج لانه قذف زوجته وهي حرة لان الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان
والملاعنة الحد ... الاشهر قول الاوزاعي ان الولد يلحق بمن قذف امراته وهي حرة صحيح لان اللعان اذا لم يصح
وقع صحيحا يخرج من الامراة فالولد لاحق ولا ينتفي الحد عنه فغلط لانه قذف لم يحل عنه الحد الملاعن
فالحد لازم فيه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان من لاعن زوجته وجحد ولدها ثم رجع
بعد ذلك فاقر بالولد فانه يضرب حد المفتري ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد ويورث هذا
المولود اخوته من قبل امه ولا يورث منه اخوته من جهة ابيه ولست اعرف موافقا للامامية من مخالفيها
في هذه المسألة والدليل على صحة هذا المذهب الاجماع المتردد وايضا فان الاحتياط فيه لان اقراره بالولد
بعد نفيه يجعله ان القصد به الطمع في الميراث واذا حرم الميراث كان ذلك قاصرا عن هذا القصد
ويقتضيه ايضا ان لا يعد بالجحود مع حرمان الميراث انما هو لتحري الحق والقصد دون غيره
كتاب العدة واكثر الحمل مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان الآيسة من المحيض
اذا كانت في سن من لا تحيض لا عدة عليها وان كانت مدخولا بها وكذلك من لم تبلغ المحيض اذا لم يكن
مثلها من تحيض لا عدة عليها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون العدة على الآيسة من المحيض وعلى
التي لم تبلغه على كل حال وعدة هؤلاء عندهم الاشهر وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الامامية وكان
منهم من يذهب اليه ويعول على اخبار آحاد في ذلك لا حجة فيها وليس بمذهب لجميع الامامية والذي اذهب انا
اليه ان على الآيسة من المحيض والتي لم تبلغه العدة على كل حال من غير مراعاة الشرط
الذي حكيناه عن اصحابنا والذي يدل على صحة هذا المذهب قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائي لم يحضن وهذا صريح في ان الآيسات من المحيض واللائي لم يبلغن
عدتهن الاشهر على كل حال لان قوله تعالى واللائي لم يحضن معناه واللائي لم يحضن كذلك فان قيل كيف
تدعون ان الظاهر يقتضي ايجاب العدة على ما ذكرتم على كل حال وفي الآية شرط وهو قوله تعالى ان ارتبتم
قلنا اول ما نقوله ان الشرط المذكور في الآية لا ينفع اصحابنا لانه غير مطابق لما يشترطونه وانما يكون
نافعا لهم الشرط لو قال تعالى ان كان مثلهن لا يحيض في الآيسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض اذا كان
مثلهن يحيض واذا لم يقل تعالى ذلك وقال جل وعز ان ارتبتم وهو غير الشرط الذي يشرطه اصحابنا
فلا منفعة لهم بظاهرها ... قوله تعالى ان ارتبتم من ان يريد به ما قاله جمهور المفسرين واهل العلم بالتأويل
من انه تعالى اراد به ان كنتم مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين بمبلغها فقد روي ما يقوي ذلك
من ان سبب نزول هذه الآية هو ما ذكرناه من فقد العلم فروى مطرف عن عمرو بن سالم قال

ابي بن

ابي بن كعب يا رسول الله ان عددا من عدد النساء لم يذكر في الكتاب الصغار والكبار واولات الاحمال فانزل الله
عز وجل واللائي يئسن من المحيض الى قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فكان سبب نزول هذه
الآية الارتياب الذي ذكرناه ولا يجوز ان يكون الارتياب من المحيض لانها آيسة وغير آيسة لانه تعالى قد قطع
في الآية على اليأس من المحيض بقوله تعالى واللائي يئسن والمشكوك في حالها المرتاب في انها تحيض او لا تحيض
لا تكون آيسة والمرجع في وقوع الحيض منها او ارتفاعه الى النساء لانه مما يخفى عن الرجال ويرجع الرجال به
... من جهتهن فلو كانت الريبة المذكورة في الآية منصرفة الى اليأس من المحيض لكان يجب ان يقول تعالى
ان ارتبتن لان الحكم في ذلك يرجع الى النساء ويتعلق بهن فهن المخاطبات به فلما قال الله تعالى ان ارتبتم
فخاطب الرجال دون النساء علم ان المراد هو الارتياب في العدة ومبلغها فان قيل ما انكرتم من ان يكون
الارتياب هاهنا انما هو لمن تحيض او لا تحيض ممن هو في سنها على ما ذهب اليه مخالفكم قلنا هذا يبطل لانه
لا ريبة في سن من تحيض مثلها من النساء او لا تحيض لان المرجع فيه الى العادة ثم لو كان الكلام مشروطا
فالاولى ان يعلق بالشرط ما لا خلاف فيه دون ما فيه الخلاف وقد علمنا ان من شرط وجوب الاعلام بالشيء
الاطلاع عليه فقد العلم ووقوع الريبة ممن يعلم بذلك ويطلع عليه فلا بد اذا من ان يكون ما علقنا
نحن الشرط به وجعلنا الريبة واقعة فيه مرادا واذا ثبت ذلك لم يجز ان يعلق الشرط بشيء آخر مما ذكروه او غيره
لان الكلام يستقل بتعلق الشرط بما ذكرناه لانه لا خلاف فيه ولا حاجة به بعد الاستقلال الى امر آخر الا ترى انه
لا يستقبل بنفسه المحتاج الى الشرط وكذلك اذا استقل بشرط ما في مخاطبته فيه فلا يجب مجاوزة ذلك
الى غيره **مسألة** ومما ظن ان الامامية مجمعة عليه ومنفردة به القول بان عدة الحامل المطلقة اقرب
الاجلين وتفسير ذلك ان المطلقة اذا كانت حاملا ووضعت قبل مضي الاقراء الثلاثة فقد بانت بذلك وان
مضت الاقراء الثلاثة قبل ان تضع حملها انقضت بذلك عدتها وقد بينا في جواب المسائل الواردة من اهل الموصل
الفقهية انه ما ذهب جميع اصحابنا الى هذا المذهب ولا اجماع العلماء منا عليه واكثر اصحابنا يفتي بخلافه ويذهب
الى ان عدة من ذكرنا حالها وضع الحمل وان من ذهب الى خلاف ذلك انما عول على خبر يرويه زرارة
ابن اعين عن ابي جعفر عليه السلام وقد بينا ان الخبر لا يوجب العلم وبينا ما في ذلك وتأولنا ما يخصه فيما
هنالك من الكلام ما لا حاجة الى اعادته هاهنا وفي الجملة اذا كانت هذه المسألة مما لا يجمع اصحابنا عليها
ويختلفون فيها فهي خارجة عما بنينا هذا الكتاب عليه فان قيل فما حجتكم على كل حال على ان عدة المطلقة
اذا كانت حاملا هي وضع الحمل دون الاقراء قلنا حجتنا قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن وهذا ظاهر عموم وقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء والجواب عن ذلك انه لا خلاف

بين العلماء فانه بوضع الحمل عامة في المطلقة وغيرها لانها تخرج بما نعتقده فيها وما يكشف عن ذلك ان قوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن انما هو في غير
الحامل فان من استبان حملها لا يتربص بالاقراء لها لانه تكتم ما خلق الله تعالى في رحمها واذا كانت هذه حتما
في غير الحامل والمراد غاية الوضع وهي عامة في كل حامل من مطلقة وغيرها **مسألة** ومما انفردت به
الامامية ان عدة الحامل المتوفى عنها زوجها ابعد الاجلين تفسير هذه المسألة ان المرأة اذا كانت حاملا
فتوفي زوجها ووضعت حملها قبل ان تمضي اربعة اشهر وعشرة ايام لم تنقض بذلك عدتها حتى تمضي اربعة
اشهر وعشرة ايام فان هي مضت منها اربعة اشهر وعشرة ايام ولم تضع حملها لم نحكم لها بانقضاء العدة حتى
تضع الحمل فكان العدة تنقضي لها بابعد الاجلين اما مضي الاشهر او وضع الحمل وهذه المسألة
يخالف فيها الامامية جميع الفقهاء في زماننا هذا لان الفقهاء يحكون في كتبهم ومسائل خلافهم خلافا قديما
فيها لان امير المؤمنين عليه السلام وعبد الله بن عباس كانا يذهبان الى مثل ما افتى به الامامية الان
والحجة للامامية الاجماع المتردد في هذا الكتاب وايضا فان العدة عبادة يستحق عليها الثواب فاذا بعدت مدتها
زادت مشقتها وكثر الثواب عليها في العدة واذا مضت عليها اربعة اشهر وعشر كانت المشقة اكثر والثواب
اوفر فقولنا اولى من قولهم فان احتجوا بظاهر قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وانه
عام في المتوفى عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وانه عام في الحامل وغيرها فاذا كانت الايتان اللتان ذكرناهما عامتين وجاز ان
نخصهما بالدليل وهو اجماع الفرقة المحقة التي بينا ان الحجة فيه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول
بان اقل ما تنقضي به عدة المطلقة التي هي مستقيمة الحيض ستة وعشرون يوما ولحظتان
او نحوهما مثال ذلك ان يكون طلقها زوجها وهي طاهر فحاضت بعد طلاقه لها بلحظة فتلك اللحظة اذا كانت
في الطهر تحسب بطهر واحد ثم حاضت ثلاثة ايام وهي اقل الحيض وطهرت عشرة ايام وهي اقل الطهر
ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة ايام وطهرت بعدها عشرة ايام ثم حاضت فمتى رأت قطرة من الدم فقد
بانت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك واما الشافعي وان كان يوافق في القروء انها الاطهار مثل قولنا ويحتسب
ايضا المرأة بالطهر الذي يقع فيه الطلاق حسب ما نذهب اليه الا انه يذهب الى ان اقل الطهر خمسة عشر يوما
فاقل ما تنقضي به العدة على مذهبه اثنان وثلاثون يوما ولحظتان ومثال ذلك ان يطلقها في اخر جزء من
اجزاء طهرها ثم تحيض فتحصل لها قرء بذلك ثم تحيض يوما وليلة وهو اقل الحيض عنده ثم تطهر خمسة عشر
يوما ثم تبتدئ بها الحيض لحظة واحدة فتنقضي عدتها باثنين وثلاثين يوما وليلة وهو اقل الحيض بين

فاما ابو يوسف ومحمد فانهما ذهبا الى ان اقل ما يمكن ان تنقضي به العدة تسعة وثلاثون يوما ولحظة واحدة
لانه يطلقها في اخر جزء من الطهر فتحيض عقيبه ثلاثة ايام وهو اقل الحيض عندهما ثم تطهر خمسة عشر يوما وهو اقل
عندهما ثم تحيض ثلاثة ايام ثم تطهر لحظة واحدة وابو حنيفة يذهب الى ان اقل ما تنقضي به العدة ستون يوما
ولحظة واحدة لانه يعتبر اكثر الحيض واقل الطهر واكثر الحيض عنده عشرة ايام وكانه يطلقها في اخر اجزاء الطهر
ثم تحيض عشرة ايام ثم تطهر لحظة واحدة والحجة لما ذهبنا اليه بعد اجماع الفرقة المحقة عليه ان الله تعالى
امر المطلقة بان تتربص ثلاثة قروء والصحيح عندنا ان القرء المراد في الاية هو الطهر دون الحيض وصح ايضا ان اقل
الحيض ثلاثة ايام واقل الطهر عشرة ايام وقد دللنا في باب الحيض في هذا الكتاب على ان اقل الطهر هو عشرة ايام
ودللنا ايضا كما املينا من مسائل الخلاف المفردة على ان اقل الحيض ثلاثة ايام ولم يبق الا ان يدل على ان لفظة
قرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض والطهر وقد نص اهل اللغة على ذلك في كتبهم ومما يوضح صحة الاشتراك
انها مستعملة في الامرين بغير شك ولا دفاع وظاهر الاستعمال للفظة بين شيئين يدل على انها حقيقة
في الامرين الى ان يقوم دليل قاهر على انها مجاز في احدهما واذا ثبت انها حقيقة في الامرين فلو خلينا والظاهر
لكان يجب انقضاء عدة المطلقة بان تمضي عليها ثلاثة اقراء من الحيض والطهر معا لوقوع الاسم على الامرين
غير ان الامة اجتمعت على انها لا تنقضي بمضي ثلاثة اقراء من احد الجنسين اما من الطهر او من الحيض فاذا
ثبت ذلك وكانت الاطهار اللواتي نعتبرها اقصر من حيض ابي حنيفة واصحابه لانه اذا طلقها وهي طاهر انقضت
عدتها عندنا وعند الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة واذا
سمي ما نعتبره وما يعتبرونه بالاسم يتناوله وجب انقضاء العدة بعلمنا الثالث وجب قولنا وافقنا وهذه الجملة
تدل على ان قولنا اولى من قولهم لانه يذهب الى ان اقل الطهر بين الحيضتين خمسة عشر يوما وذلك عندنا
باطل وهذا الوجه اختلف ولا فيما تنقضي به العدة فان قيل قد ذهب بعض اهل اللغة الى ان القرء مشتق
من الجمع من قولهم قريت الماء في الحوض اذا جمعته وقرأت الشيء بالهمز وذهب اخرون الى ان المراد به الوقت واستشهدوا
بقول اهل اللغة اقرأت ... الى ... فان كان الاصل الجمع فالحيض احق به لان معنى الاجتماع لا يتحقق
الا في الحيض دون الطهر وان كان الاصل الوقت فالحيض ايضا احق به لان الوقت انما يكون وقتا لما
يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد والطهر ليس بمتجدد بل هو الاصل ومستمر عند الحيض فالجواب ان
اهل اللغة قد نصوا على ان القرء من الاسماء المشتركة بين الطهر والحيض وانه من الالفاظ الواقعة على الضدين
ومن لا خبرة له في ذلك لا يتكلم فيما طريقه اللغة وهذا القدر كاف في بطلان السؤال وما قيل ان معنى الاجتماع
حاصل في حال الطهر لان ... الدم في زمان الحيض فاما الوقت فقد يكون للطهر والحيض معا فليس الحيض بها

بالوقت اخص من الآخر وقد علمنا ان الحيض حادث والطهر ليس بحادث ولنا اهل ارتفاع الحيض والحيض اشبه
بالوقت من الطهر فليس بحق لان الوقت يليق بكل متجدد من حدوث امر وانقطاع امر الا ترى ان الحمى وقت
وهي حادثة وانقطاعها ايضا له وقت من حيث كان متجددا فان قيل ظاهر القرآن يقتضي وجوب
استيفاء العدة ثلثة اقراء كوامل وعلى قولكم الذي شرحتموه لا يستوفي ثلثة اقراء ولنا يمضي عليها قرآن
وبعض الثالث ومن ذهب الى ان القرء الحيض يذهب الى انها تستوفي ثلثة حيض كوامل فالجواب ان كل من ذهب
الى ان القرء الطهر يذهب الى انه يعتد بالطهر الذي يقع فيه الطلاق ولا احد من الامة يجمع بين القولين بان القرء
هو الطهر وانه لا بد من ثلثة اقراء كوامل فاذا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضي كمال الاقراء الثلثة لجاز الرجوع
عن الظاهر بهذه الادلة ومما يجاب به ايضا ان القرء في اللغة اسم للاعتداد لعقب المعتاد بل ما اعتيد اداره
لانهم يقولون اقرأ النجم اذا طلع واقرأ اذا غاب والاقراء المذكورة في الاية هو اسم لادبار الاطهار فعلى هذا ذكرنا
حصل للمعتدة ادبار ثلثة اطهار فنسبق الى ذلك اقراء ثلثة ومما قيل ايضا ان القرء اذا كان من اسماء الزمان
عبر باسم الثلثة منه عن الاثنين وبعض الثالث كما قال الحج اشهر معلومات واشهر الحج شهران وبعض
الثالث وايضا فان من كتب كتابا جاز ان يقول لثلث خلون وانه كان قد مضى يومان وبعض الثالث
ويمكن ان يقال في ذلك استحسان وحمل الكلام على الحقيقة اولى والجواب الاول الذي اعتمدناه اولى فان استدلوا
على ان القرء هو الحيض بان الصغيرة والآيسة من الحيض ليستا من ذوات الاقراء بالاطلاق وان كان الطهر
موجودا فيهما ويقال للتي تحيض انها من ذوات الاقراء فدل ذلك على ان القرء هو الحيض والجواب عند الغرا
اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس باسم للطهر الذي لا يتعقبه حيض والصغيرة والآيسة ليس لهما اقراء لان الطهر
لها لا يتعقبه حيض فان استدلوا بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لفاطمة بنت حبيش دعي الصلوة
ايام اقرائك وهذا لا شبهة في ان المراد به الحيض دون الطهر والجواب ان اخبار الاحاد غير معمول بها في
الشرعية ووجه معارض بهذا الخبر قوله عليه السلام في خبر ابن عمر انما السنة ان يستقبل بها الطهر ثم
تطلقها في كل قرء تطليقة فقد ورد الشرع ايضا باشتراك هذا الاسم بين الطهر والحيض مسئلة
ومما يظن انفراد الامامية به القول ان الاحداد لا يجب على المطلقة وان كانت بائنا والاحداد هو ان تمتنع المراة
من الزينة بالكحل والامتشاط والخضاب ولبس المصبغ والمنقوش وما جرى مجرى ذلك من ضروب الزينة
وقد وافق الامامية في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك والليث بن سعد وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري
على المطلقة المبتوتة من الاحداد مثل ما على المتوفى عنها زوجها دليلنا اجماع الطائفة المحقة وايضا فان
الاحداد حكم شرعي والاصل انتفاء الاحكام الشرعية فمن اثبتها كان عليه الدليل ولنا اوجبنا الاحداد

على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الاصل بدليل اليسير وهاهنا ثابتا مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان اكثر مدة الحمل سنة واحدة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي اكثر الحمل اربع سنين
وقال الزهري والليث وربيعة اكثره سبع سنين وقال ابو حنيفة اكثره سنتان وعن مالك فيه ثلث
روايات احديها مثل قول الشافعي اربع سنين والثاني خمس سنين والثالث سبع سنين واعلم ان الفائدة
في تحديد اكثر الحمل ان الرجل اذا طلق زوجته فاتت بولد بعد الطلاق لاكثر من ذلك الحد لم يلحقه وهذا حكم
معلوم لا بد من تحقيقه والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا نرجع في تحديد الحمل
الى نصوص وتوقيف واجماع وطرق علمية ولا نستند الى طريق الظن ومخالفونا يرجعون فيما لنا الى اخبار
احاد توجب الظن او الى طرق اجتهادية لا توجب العلم واكثر ما فيها ايجاب الظن فتحديدنا اولى وايضا
فانه لا خلاف في ان السنة مدة الحمل وانما الخلاف فيما زاد عليها فنفي ما ذهبنا اليه مجمعا على انه حمل
وما زاد عليه اذا كان لا دليل عليه يقينا كونه حملا لان كونه حملا يقتضي به اثبات حكم شرعي والاحكام الشرعية
محتاج في اثباتها الى الادلة الشرعية فان قالوا ان رجعنا في هذه اللفظة الى العادة قلنا العادة والتعهد فيما قلناه
دون ما قالوا لانا لا نعهد حملا يكون اربع سنين ولا سبع سنين فما يدعى في ذلك من اخبار وقد ثبت فانه
قال المدعي للشافعي ان ابن عجلان ولدته لاربع سنين نقله القائل في ذلك على ظنه وحسن اعتقاده
في الراوي ومثل هذا لا يحرز الا الظنون وهو معارض بما يروونه عن عائشة انها كانت تقول اكثر الحمل سنتان
وبما يحكي سليمان بن صالح انه قال كانت عندنا امراة بقي الحمل في بطنها خمس سنين واذا تعارضت
الاخبار سقطت وثبت ما حددنا به اكثر الحمل ه تم

الجزء الاول من كتاب الانتصار ه ويتلوه الجزء
الثاني من كتاب الانتصار تصنيف
الشريف الاجل العالم الاوحد
المرتضى علم الهدى
والحمد لله رب
العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب مسائل الأيمان والنذور والكفارات مسألة ومما انفردت به
الإمامية أن من حلف بالله تعالى أن يفعل قبيحا أو يترك واجبا لم ينعقد يمينه ولم يلزمه كفارة
إذا فعل ما حلف أنه لا يفعله أو لم يفعل ما حلف أنه يفعله ومن عدا الإمامية يوجبون على من ذكرناه
الحنث والكفارة دليلنا الإجماع المتردد وأيضا فإن انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا
بالإجماع انعقاد اليمين إذا كانت على طاعة أو مباح وإذا تعلقت بمعصية فلا إجماع ولا دليل يوجب
العلم على انعقادها والانعقاد دليل شرعي [illegible] فإن معنى انعقاد اليمين أنه يجب على الحالف أن يفعل ما حلف
أنه يفعله أو يجب عليه أن لا يفعل ما حلف أنه لا يفعله ولا خلاف أن هذا الحكم مفقود في اليمين على المعصية
لأن الواجب عليه أن لا يفعلها بلا خلاف أن هذا الحكم مفقود فكيف ينعقد يمين يجب عليه الإخلال بموجبها
والعدول عن موجبها فإن قيل ليس معنى انعقاد اليمين ما ادعيتم بل معناه وجوب الكفارة متى
خالف أو حنث قلنا هذا غير صحيح لأن وجوب الكفارة وحكم الحنث إنما يتبعان انعقاد اليمين لأنا
نلزمه الكفارة لأجل أن اليمين انعقدت فكيف نفسر الانعقاد بلزوم الكفارة وهي مبنية عليه وتابعة له
والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه أن الله تعالى أمرنا بأن نحفظ أيماننا ونقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا
أيمانكم وقوله تعالى أوفوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف أن اليمين
على المعصية بخلاف ذلك فيجب أن تكون غير منعقدة فإذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وأيضا فإن من حلف
أن يفعل معصية قد أمر بأن لا يفعلها فإذا لم يفعلها أطاع الله عز وجل فأي معنى لإيجاب الله عليه وكيف
يجب عليه كفارة فيما أطاع الله تعالى فيه وأدى الواجب به وإنما تجب الكفارة على من أثم بمخالفة

يمينه وحنث لتسقط عنه الكفارة الإثم والوزر فإن قيل فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه
قال من حلف على شيء فرأى ما هو خير منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا خبر واحد لا
يوجب علما ولا يقتضي قطعا وإنما نثبت الأحكام بما يقتضي العلم وله من أخبارنا التي نرويها عن أئمتنا
عليهم السلام الأصح من المعارضة ما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة ومما يضعف هذا الخبر ما روي عن
النبي صلى الله عليه وآله في حديث عمرو بن شعيب فليأت الذي هو خير وكفارتها تركها [illegible] عليه السلام
ترك المعصية لأن الكفارة إنما كانت لإزالة الإثم وترك المعصية إذا كان واجبا فلا إثم فيه فيقوم مقام
الكفارة ونحن نحمل الخبر المروي عنه عليه السلام فيما قاله وليكفر على الاستحباب والندب
والخلاف لا [illegible] على مذهب استعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة وأن كفارتها تركها مسألة
ومما انفردت به الإمامية أن القائل إذا قال إن دخلت كذا فامرأتي طالق أو هي علي كظهر أمي أو عبدي
حر ومالي صدقة لم يكن لكل ذلك حكم يثبت لا يلزم منه الحنث والكفارة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا إذا
حنث لزمه الظهار والعتق وقال أبو حنيفة إذا حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه أن يتصدق بجميعه
وقال الشافعي يجب عليه إذا حنث كفارة يمين وقال مالك يخرج من ماله الثلث إذا حنث وقد روي
موافقة الشيعة عن ابن عباس رضي الله عنه وطاووس والشعبي أنه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث
أما الدلالة على أن الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد تقدم في هذا الكتاب وأما العتق والصدقة
فمن أصحابنا من يقول إنه إن خرج ذلك القول مخرج اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له وإن خرج مخرج النذر
كان له حكم النذر ووجب عليه العتق والصدقة إذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لأن النذر
عند جميع أصحابنا من شرطه أن يتقرب الناذر لله تعالى على كذا إن كان كذا فإذا قال عبدي حر إن
كان كذا أو مالي صدقة وقصد النذر بعرف اليمين فلا يكون نذرا إلا أن يقول لله علي صدقة مالي
وعتق عبدي فإن لم يقل ذلك لم يكن نذرا كما لا يكون حالفا والدليل على أن ذلك ليس بيمين ولا يلزمه
فيه حنث إجماع الطائفة عليه أنه لا حنث ولا خلاف في أن المخالف بخبر الله عاصيا مخالفا للشرع من أن
كيفية اليمين فإذا كان انعقاد اليمين حكما شرعيا فيجب أن يكون بالمعصية المخالف للشرع وأيضا فإن الأصل
براءة الذمة من الحقوق ومن أثبت ذلك كان عليه الدليل فإن احتج أبو حنيفة بقوله تعالى ومنهم من
عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وأنه تعالى ذمهم على نقض العهد فيجب إن عاهد وأطاعه
فالجواب أنا لا نسلم أن ذلك عهد وإنما [illegible] في حكم العهد فعليه إقامة الدلالة وبعد فإن أكثر أصحابنا
يقولون إن قوله علي عهد الله ليس بيمين مسألة ومما انفردت به الإمامية أن القائل إذا قال علي عهد الله

ان لا افطر محرماً فتعمد وان افطر طاعةً فلم يفعلها او ذكر شيئاً مباحاً ليس بمعصيةٍ ثم خالف انه يجب
عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكيناً او صيام شهرين متتابعين وهو مخير بين الثلث وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك فعند ابي حنيفة ومالك ان هذا القول يمين يجب فيه ما يجب في حنث اليمين وقال
الشافعي في هذه اليمين كان يميناً متى لم يرد بها ... دليلنا الاجماع الطايفة وان شئت ان تقول
قد ثبت على ان من حلف على ان يفعل فعلاً هو معصية انه يجب عليه الا يفعله ولا كفارة عليه وكل من
اسقط الكفارة عمن ذكرناه ... عاهد الله تعالى ثم ترك ان الكفارة التي ذكرناها تلزمه ولا احد
من الامة فرق بين المسألتين فمن فرق بينهما خالف الاجماع **مسألة** ومما يظن ان الامامية انفردت
به والشافعي فيه قولان احدهما موافق للامامية ان من حلف بالله تعالى الا يدخل داراً او لا يفعل شيئاً
ففعله مكرهاً او ناسياً فلا كفارة عليه والاخر مثل باقي الفقهاء الكفارة لازمة له ... والذي
ذكرناه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضاً قوله تعالى فليس عليكم جناح فيما اخطأتم
به فاذا نفي الجناح نفي الاثم قلنا ... في القرآن والشريعة عن الاثم وعن كل ثقل يجب حمله على الامرين
ما لم يقم دلالة وايضاً فان النسيان والاكراه يرفعان التكليف العقلي فكيف لا يرفعان التكليف
السمعي وايضاً فان الكفارة وضعت في الشريعة لازالة الاثم المستحق وقد سقط الاثم عن الناسي بلا خلاف
فلا كفارة عليه وايضاً فان الفعل المحلوف عليه يتعذر مع الاكراه والنسيان كما يتعذر مع فقد القدرة
فكما لا يقع التكليف مع فقد القدرة فكذلك لا يقع مع الاكراه ومع فقد العلم وكان من حلف على ان يفعل
شيئاً وقد فقد قدرته عليه لا يلزمه كفارة وكذلك من حلف انه يفعل فاكره على الا يفعل او سلب
علمه يجب ايضاً ان لا يلزمه الكفارة فلا يقع ... على الوجهين معاً ويمكن ان يعارض المخالفون في
هذه المسألة بما يروونه وهو ظاهر في كتبهم ... عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال ان الله تعالى تجاوز لامتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وليس لهم ان يحملوا الخبر
على اسم الخطأ والنسيان دون حكمهما لان الواجب حمله عليهما معاً لانه لا دلالة الا ترى ان رفع
الخطأ والنسيان نفسهما لا يمكن ان يراد بالخبر ولذا المراد ما يرجع الى الخطأ والنسيان نفسهما لا يمكن
من حكم واثر وليس حمله على احدهما باولى من الآخر فيجب حمله عليهما **مسألة** ومما يظن ان ينفرد الامامية
الانفراد به ان من حلف ان لا يكلم زيداً حيناً وقع على ستة اشهر ووافق الامامية ابو حنيفة في ذلك
والشافعي يذهب الى ان الحين يقع على الابد وقال مالك الحين سنة واحدة والذي يجب تحقيقه ان
هذا القائل ان كان عنى بالحين زماناً ما ... على ما ... اطلاق القول ... كان على

ستة اشهر دليلنا على صحة مذهبنا اجماع الفرقة وايضاً فان اسم الحين يقع على اشياء مختلفة فيقع
على الزمان كله في قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد الاصباح والمساء كله زمان
وقد روي عن بعض متقدمي شيوخ اصحاب ابي حنيفة حمل هذه الآية على ان المراد بها ساعة واحدة وكأنه
قال سبحانه ساعة تمسون وساعة تصبحون وهذا غلط فاحش لانه لا يختص بما يقع عليه ايضاً اسم الحين
اربعون سنة قال الله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر فذكر المفسرون انه تعالى اراد اربعين
سنة ويقع ايضاً اسم الحين على وقت بعينه قال الله تعالى ... ويقع على ستة اشهر قال الله
تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها فروي عن ابن عباس ستة ... فاذا ثبت ان اللفظ لا بد من دلالة
في حمله على البعض وما اثبتت الامامية عن ائمتها انه ستة اشهر واجمعوا عليه كان ذلك حجة في حمله على
ما ذكرناه وابو حنيفة مع اعترافه باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستة اشهر بغير دليل
مرجح واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره وكذلك مالك والشافعي فكل واحد منهما لا يتمكن من ... الاشتراك
حمله على التأبيد **مسائل النذر مسألة** ومما انفردت الامامية به ان النذر لا ينعقد الا
بان يقول الناذر لله علي كذا وكذا بهذا اللفظ فان خالف هذه الصيغة وقال علي كذا وكذا ولم يقل لله
عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وروي عن الشافعي وابي ثور موافقة الامامية
في ذلك دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع الذي تكرر وايضاً فلا خلاف في انه اذا قال باللفظ الذي
ذكرناه يكون ناذراً وانعقاد النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي واذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على
انعقاد نذره فيلزم الحكم به وايضاً فان الاصل براءة الذمة وفي حكم النذر زيادة من احد مع اللفظ المخالف
لقولنا وجوبه في الذمة فلا دليل عليه **مسألة** ومما كانت الامامية تنفرد به ان النذر لا ينعقد
في معصية ولا يكون المعصية فيه سبباً ولا مسبباً فاما كون المعصية سبباً فمثاله ان
يقول ان شربت خمراً او ارتكبت قبيحاً اعتق عبدي ومثال كون المعصية مسبباً ان يقول علي لله
من جهة ان ... اشرب خمراً او ارتكب قبيحاً والشافعي يوافق الشيعة في ان نذر المعصية لا كفارة فيه
وما كان عندي انه يوافقنا في ابطال كون المعصية سبباً حتى وجدت بعض شيوخ الشافعية النذر ظ
ان الشافعي يوافقنا ايضاً في ذلك والدلالة على قولنا ابداً اجماع الطائفة ان لا يعلم الشرع حكم شرعي
لا يثبت الا بدليل شرعي وقد علمنا ان السبب والمسبب اذا لم يكن معصية انعقد النذر ولزم الناذر
حكمه بلا خلاف فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة والحكم في معنى قولنا في انعقاد النذر انه
يجب على الناذر فعل ما اوجبه على نفسه وقد علمنا بالاجماع ان المعصية لا تجب في حال من الاحوال

علمنا ان النذر لا ينعقد في المعصية ويجوز ان يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال لا نذر في معصية ولم يفرق بين ان يكون المعصية سببا او شرطا **مسألة**
ومما انفردت به الامامية ان من خالف النذر حتى فات فعليه كفارة وهي عتق رقبة او صيام شهرين
متتابعين او اطعام ستين مسكينا وهو مخير في ذلك فان عجز عن الجميع كان عليه كفارة يمين
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا هذه الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
وان شئت ان تبنيه على بعض المسائل المتقدمة فتقول كل من ذهب الى ان قول القائل لله علي صدقة
او لله علي ان كان كذا وكذا فلله علي ان يصوم ان وقع الشرط اوجب عنده الكفارة على من لم يف
بنذره والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع وان شئت ان تقول كل من منع انعقاد النذر على معصية
او معصية على كل حال اوجب هذه الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك ان الشافعي
يرى في بطلان النذر المتعلق بالمعصية لانه لا يمنع منه على كل حال ويغير طريقه بالاجتهاد ويجوز
لمن اداه اجتهاده الى خلاف ذلك ويستغني من هذه المخالفة مذهبه ونحن لا نجيز خلاف مذهبنا
على كل حال وقد شرطنا ان من منع ذلك على كل حال قد اوجب هذه الكفارة وهذا لا يجتمع الشافعي
مسألة ومما يظن ان الامامية تفرد به القول بان من نذر ان يمشي الى مشهد من مشاهد النبي
عليه السلام وامير المؤمنين عليه السلام واحد الائمة عليهم السلام او وصيا ما او صلاة فيه او ذبيحة
لزمه الوفاء به وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك الا انه قد روي عن الليث بن سعد انه قال من حلف بالمشي الرجل
ان يمشي الى بيت الله عز وجل او يأتي بذلك مسجدا من المساجد ان ذلك يلزمه دليلنا الاجماع المتكرر
ويمكن ان يحتج لذلك بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وهذا عقد فيه طاعة لله عز وجل
وقربة اليه لمن قال انما يوجب على نفسه جنسا لا يجب مثله في العبادات لان السعي قد يجب
الى البيت الحرام والى مواضع الصلاة والصيام والذبح لا شبهة فيه وهذا حصل بما يروى عنه عليه السلام
من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه **مسألة** ومما كان الامامية تفرد به ان النذر لا ينعقد
حتى يكون معقودا بشرط متعلق فيه كانه يقول لله علي ان قدم فلان او كان كذا ان اصوم او اتصدق
من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا ان ابا بكر الصيرفي وابا اسحق
المروزي ذهبا الى مثل ما تقوله الامامية دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي تردد وايضا
فان معنى النذر في اللغة ان يكون متعلقا بشرط ومتى لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا الاسم واذا
لم يكن ناذرا اذا لم يشرط لم يلزمه الوفاء لان الوفاء انما يلزم متى ثبت الاسم والمعنى فاما استدلالهم

بقوله تعالى اوفوا بالعقود وبقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وبما روي عنه عليه السلام من قوله من
نذر ان يطيع الله فليطعه وغير ذلك من الآية فانا لا نسلم انه مع التعري من الشروط يكون نذرا وكذلك
لا نسلم انه مع التعري من الشروط يكون عقدا ولا انه مما يتناوله اسم العقد والعهد فعليهم ان يدلوا
على ذلك واما الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله فالنبي عليه السلام امرنا بالوفاء بالنذر على الحقيقة ونحن نخالف
في انه يستحق هذه التسمية مع فقد الشرط فعليهم الدلالة عليه واما استدلالهم بقول جميل **شعر** فليت رجالا
فيك قد نذروا دمي ۞ وهموا بقتلي يا بثين لقوني ۞ وبقول عنترة ۞ الشاتمي عرضي ولم اشتمهما ۞ والناذرين
اذا لم القهما دمي ۞ فان الشاعرين اطلقا اسم النذر مع عدم الشرط فمن ركيك الاستدلال لان جميلا انما حكى
لفظ نذرهم ولما اخبر عن اعدائه بانهم نذروا دمه فمن اين لهم ان نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطا
كذلك القول في بيت عنترة على ان قوله اذا لقيتهما وقوله لم القهما دمي على اختلاف الروايتين هو الشرط فكانهم
قالوا اذا لقيناه قتلناه فقد نذروا قتله بالشرط فيه اللفظة **مسائل الكفارات** قد مضى في صدر
الكتاب الكلام في المسائل التي تفرد بها الامامية في كفارة وطء المرأة في الحيض وفي باب الصوم ايضا فيمن تعمد
ان يفطر يوما من شهر رمضان او [illegible] بهذه المسائل من باب الصوم ويجب فيها من الكفارة
مما لا يوجبه اكثر الفقهاء وقد بينا في باب مسائل الصوم ان كفارة الجنايات في الحرم ولا فائدة في اعادة معنى
ما تقدم ذكرها الا ان تقدم ذكره **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان من وطئ امرأته وهي حائض
ان عليه ان يتصدق [illegible] من طعام على مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد
الاجماع المتردد انا قد علمنا ان الصدقة بر وقربة وطاعة لله تعالى وقد ندب الله تعالى الى فعل الخير وامر بالطاعة
بما لا يحصى من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة فيجب ان تكون هذه الصدقة واجبة بظاهر القرآن
ولا يخرج جنس ما يتناوله هذه الظواهر عن الوجوب ثبت انه حكم النذر بدليل الا بدليل
فاما ان يجب الا بدليل عن الظواهر **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان من نام عن صلاة العشاء
الآخرة حتى مضى النصف الاول من الليل وجب عليه ان يصبح صائما كفارة عن
تفريطه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا على صحة قولنا بعد الاجماع الذي يتردد الطريقة التي ذكرناها
قبل هذه المسألة بلا فصل من قوله تعالى وافعلوا الخير وامره عز وجل بالطاعة على الترتيب ذكرناه الذي
مسألة ومما انفردت به الامامية ان على المرأة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطأ عتق رقبة او اطعام
ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين فان نتفت شعرها في المصيبة كان عليها كفارة يمين وخالف
باقي الفقهاء في ذلك دليلنا ما تقدم ذكره ولا معنى لاعادته **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من

ثوبه دون جوفه ولده انه نفع صحته كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرنا
ما تقدم بلا فصل **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك
ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان ولد الزنا لا يجزي في شيء من الكفارات وقد روي نحوها
عن عبد الله بن عمر وعطاء والشعبي وطاوس وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا بعد اجماع الطائفة
قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وولد الزنا يطلق عليه اسم الخبيث وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه
وآله انه قال لا خير في ولد الزنا لا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا في شيء منه فاخراجه
في الكفارة اسقاط الحكم به على الجاني ضرب كثير من الخير وقد جاء الرسول صلى الله عليه وآله فان تعلق
بظاهر قوله فتحرير رقبة قلنا نخص ذلك بدليل كما خصصنا الكافر بدليل **مسألة** ومما يظن انفراد
الامامية به القول بان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف وقد وافق
الامامية على ذلك احد قولي الشافعي فله في هذه المسألة قولان احدهما الاستيناف مثل قول باقي الفقهاء
والاخر ان لا استيناف دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان المرض عذر مثل الحيض وقد علمنا
انه لو افطر لعذر الحيض لم يلزمها الاستيناف ولم تنجز الصائم والحيض يكون مثل ذلك حكم مع العذر لان
المعذور لا يبان ان يخالف حكمه لا عذر له ولا قوم يفرقون بين المرض والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما
عند التامل لان كل واحد منهما عذر لا يقدر على رفعه ولا الانفكاك منه **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان من صام من الشهر الثاني يوما او اكثر من صيام الشهرين المتتابعين وافطر من غير عذر كان مسيئا
وجاز له ان يبني على ما تقدم من غير استيناف وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتكرر
قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزام من
ذكرناه الاستيناف مشقة شديدة وحرج عظيم **مسائل العتق والتدبير والمكاتبة** **مسألة**
ومما انفردت به الامامية ان العتق لا يقع الا بقصد اليه وتلفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك
معه الاختيار ولا مع الاكراه ولا في السكر وعلى جهة اليمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع
من الطائفة كل شيء علقنا به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه التي ذكرناها وقد تقدم ولا شك ان
قول كل من قال من الامة بان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه قال بمثله في العتق والتفرقة بين المسألتين خلاف
الاجماع فان قيل فانتم تجيزون ان يقع العتق مشروطا والمثل ان يقول ان شفا الله مريضي فعبدي
حر والتدبير والمكاتبة عتق مشروط ايضا قلنا انما انكرنا ان يقع على جهة اليمين مثل ان يقول ان دخلت الدار

فعلت كذا فعبدي حر وهما انكرنا ان يقع مشروطا في النذور والقربات **مسألة** ومما انفردت به الامامية
ان الولاء للمعتق انما يثبت في العتق الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرع واما اذا كان العتق في امر واجب
ككفارة الظهار او قتل او افطار في شهر رمضان او نذر وما اشبه ذلك من جهات الواجب فان الولاء
لا يثبت للمعتق بل يكون سائبة لا ولاء للمعتق عليه وخالف جميع الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع الذي تردد
ان الولاء حكم شرعي والاصل انتفاء الاحكام الشرعية وانما تثبت بالادلة القاهرة وقد علمنا ثبوت الولاء
في عتق المتبرع ولم تقم دليل على ثبوته في العتق الواجب فيجب ان يكون على الاصل في انتفائه **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بانه اذا علق العتق بعضو من اعضاء عبده اي عضو كان لم يقع عتقه وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة الى انه اذا علق العتق بعضو يعبر به عن الجملة كالرأس والفرج وقع العتق
وإلا لم يقع وذهب الشافعي الى ان العتق يقع اذا علق بكل عضو من يد او رجل وغير ذلك دليلنا الاجماع المتردد
وايضا فان وقوع العتق حكم شرعي لا يجوز اثباته الا بدليل في الحكم وقد علمنا ان حكم العتق يثبت اذا علق
بالجملة ولم يقم دليل على ثبوته اذا علق بالاعضاء فيجب ان ينفيه **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان
العتق لا يقع الا اذا كان لوجه الله تعالى وقصد القربة اليه ولم يقصد به غير ذلك من الوجوه مثل الاضرار او ما جانس
القربة وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل الذي يعتمد مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان العتاق حكم شرعي لا يثبت
الا بدليل شرعي ولا دليل على ثبوته مع نفي القربة **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان من اعتق عبدا كافرا
لا يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة مذهبنا ما مضى في المسألتين المتقدمتين
وايضا فان في جعل الكافر حرا تسلطا له على كافة اهل الذنب والايمان وذلك لا يجوز **مسألة** ومما
انفردت به الامامية ان العبد اذا كان بين شريكين او اكثر من ذلك فاعتق احد الشركاء نصيبه انعتق
ما ملكه من العبد خاصة فان كان هذا المعتق موسرا طولب بابتياع حصص شركائه فاذا ابتاعها انعتق جميع العبد
وان كان المعتق معسرا وجب ان يستسعى العبد في باقي ثمنه فاذا اداه عتق جميعه فان عجز العبد عن التكسب
والسعاية كان بعضه عتيقا وبعضه رقيقا وخدم مالكه بحساب رقه وتصرف في نفسه بحساب ما اعتق منه
وخالف باقي الفقهاء في هذه الجملة فقال ابو حنيفة اذا اعتق احد الشريكين نصيبه فالشريك الاخر بالخيار
ان كان موسرا ان شاء اعتق وان شاء استسعى وان شاء ضمن وان كان معسرا سعى العبد ولم يرجع على المعتق
وقال ابن ابي ليلى يضمن كله موسرا كان او معسرا وقال ابو يوسف ومحمد ان كان موسرا ضمن وان كان معسرا سعى العبد
وقال الثوري والحسن بن صالح بن حي وحكي عن ابي يوسف عن ابن سيرين في عبد بين رجلين اعتقه احدهما انه لم يجز عتقه
فان اعتقه الاخر فقد تم عتقه وحكي مالك ان الشافعي اذا اعتقه احدهما وهو موسر فقد عتق كله وضمن [illegible]

معسراً كان نصف حصته رقيقاً يتصرف فيه وقال زفر يعتق العبد حتى على المعتق الآن يكون جارية لعبده باطل
فيه من الفضل على صاحبه من الضرر وحكى الطحاوي عن قوم انهم قالوا يعتق العبد كله ويضمن المعتق من شريكه
موسراً كان او معسراً وهذه الاقاويل المختلفة وحجة قول الامامية على ترتيبه ومفصله والدلالة
على صحة مذهبنا الاجماع الذي يتكرر ثم ان القول بعتق العبد ونصف المعتق الحرية لانه يتصرف في ملكه
وحده بالي الشعبي ولا يجوز ان يعتق ما ملك شيئاً لا يجوز تصرفه فيه وتبعيض العتق الذي هو مذهب هذه
المسئلة عليه اجمعته وقد اما الشافعي فهذه صرح بنحو ما حكاه عنه وكذا الا ابو حنيفة ابقى في اثبات الخيارات
للشريك الا انا وافقنا لابي حنيفة اذا كان المعتق معسراً وعجز العبد عن السعاية والتكسب فكيف
يكون الحال لغلبة العبد ذلك عن القول بما قلناه واما الشافعي فيلزمه ان يقال له انما يجوز ان يكون
بعضه رقيقاً وبعضه حراً اذا فقدت الحيلة في حريته اما بتضمين المعتق ان كان موسراً او بسعاية العبد
ان كان المعتق معسراً الا سعياً فاما مع امكان ذلك وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اعتق شقصاً من مملوك
فعليه خلاصه كله من ماله فان لم يكن له مال استسعى العبد غير مشقوق عليه وروي عنه ايضاً عن النبي
انه قال من اعتق شركاً له في عبد فهو حر كله وظاهر هذا الخبر يقتضي ما حكيناه عن ابي يوسف ومحمد وقال
باطل عندنا وعند الشافعي فيجب انه عليه السلام اراد استحقاق التوصل الى الحرية بكل سبب فان استدل
الشافعي بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله من اعتق شقصاً له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد
قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ما عتق فالجواب ان
هذا الخبر واحد وابو حنيفة ولا ندري عدل له روايته بيناه في غير موضع ان اخبار الاحاد العدول
لا تقبل في احكام الشريعة ولنا ايضاً ان نحمل هذا الخبر الذي للشافعي على ابي حنيفة لانه ما تركه كان في قبول اخبار
الاحاد وابو حنيفة يحتج عن هذا الخبر بان يقول ان العبد يقوى الى ان يؤدي بالسعاية ما عليه كما انه كذلك
الى ان يعتق صاحبه ولنا على ما تذهب اليه ان نتاول ذلك على من عجز عن السعاية من العبيد فانه يبقى
بعضه رقيقاً هذا التأويل اولى من تاويل ابي حنيفة لانه لا انطلاق عليه الى ان يحصل اسم الرق
مجاز بعد وجهه وعندنا لا يجوز ذلك مسائل في التدبير ومما انفردت به الامامية ان التدبير
لا يقع الا مع قصد اليه واختيار له ولا يقع على غضب ولا اكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين ويكون به القربة الى
الله تعالى المقصود به دون سائر الاغراض وخالف باقي الفقهاء في هذه المسائل والدلالة على صحة مذهبنا
فيها كلها ما قدمناه في باب العتاق وشروطه وانه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا انه لا يقع عليها والطريقة
في الامرين واحدة مسئلة ومما انفردت الامامية به ان من باع المدبر فقال ان كان ذلك التدبير

تطوعاً وتبرعاً جاز له بيعه على كل حال وفي بيعه كما يجوز له الرجوع في وصيته وان كان تدبيراً
عن وجوب لم يجز له بيعه ومعنى ذلك ان يكون قد نذر مثلاً ان برئ مريضه او قدم غائبه ان يدبر عبده
فيفعل ذلك واجباً لا متبرعاً وما وجدنا احداً من الفقهاء يفصل هذا التفصيل واطلقوا جواز البيع على كل
حال او المنع منه على كل حال فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز بيعه وهو قول ابن ابي ليلى وسائر اهل الكوفة
والحسن بن حي وقال مالك لا يجوز بيع المدبر فان باعه واعتقه المشتري فالبيع ماض ينقض
التدبير والولاء للمعتق وكذلك ان وطئها فحملت منه صارت ام ولد بطل التدبير وقال الاوزاعي لا يباع
المدبر الا من نفسه او من رجل يجعل عتقه ويكون ولاؤه لمن اشتراه ما دام الاول حياً فاذا مات الاول رجع الولاء
الى ورثته وقال الليث اكره بيع المدبر فان باعه واعتقه المشتري جاز بيعه وولاؤه لمن اعتقه وقال عثمان
البتي والشافعي يجوز بيع المدبر فان الجماعة من تقسيم الامامية فصارت المسئلة
انفرادها دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد الاجماع الذي يتردد ان التدبير اذا كان على سبيل النذر فهو واجب
عليه لازم له فلا يجوز الرجوع فيه ولا الفسخ له وليس كذلك التبرع لانه لا سبب له يقتضيه مسئلة
ومما انفردت الامامية به ان تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسئلة والدلالة على
ان عتق الكافر لا يجوز فان التدبير ضرب من العتق مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من دبر
نصيبه من عبد ثم مات اعتق نصيبه والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن اعتق شقصاً من عبد وحكم
تلك القسمة التي ذكرناها في عتق البعض هو ههنا والدلالة على المسئلتين واحدة مسئلة
ومما انفردت الامامية به انهم يقولون ان التدبير يعتق اذا كان عن وجوب فمن راس المال وان كان عن
تطوع فمن الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وحكي عنهم القسمة لان ابا حنيفة واصحابه
والثوري ومالك والاوزاعي والحسن بن حي والشافعي قالوا على الاطلاق ان المدبر يكون من الثلث وقال
زفر والليث بن سعد المدبر من جميع المال وهو قول مسروق وابراهيم النخعي وروي عن الشعبي ان شريحاً
كان يجعل المدبر من الثلث فقد حكيناه هذه الاقوال انفراد قول الامامية والدلالة على صحته
قولهم الاجماع الطائفة انه اذا كان واجباً جرى مجرى الديون في خروجه من اصل المال واذا كان تبرعاً
وتطوعاً جرى مجرى الوصية وما يتبرع به الموصي في القسمة واحدة فان استدلوا بالخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله المدبر من الثلث فالجواب ان هذا خبر واحد وانتم تعرفون
مقالتنا في اخبار الاحاد ثم هو موجود ولو قبلناه على ما فيه حملناه على التدبير المتطوع بالتبرع دون الواجب
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان التدبير متى علق بصفة من الصفات لم يكن تدبيراً ولا كان له حكم

وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والشافعي اذا ذهب الى ان العتق اذا علق باي عضو كان من الاعضاء وقع
يجب ان يذهب في التدبير الى مثله وابو حنيفة اذا ذهب الى ان العتق يقع متى علق بعضو يعبر به عن الجملة
مثل الراس والفرج يجب ان يقول في التدبير مثل ذلك وكل دليل دللنا به في مسائل العتق من ان العتق
لا يقع متى علق ببعض من الاعضاء بعينه دليل في التدبير في هذه المسألة مسألة ومما انفردت
الامامية انه لا يجوز ان يكاتب العبد الكافر واجاز باقي الفقهاء وقد دل الشافعي على هذه المسألة في باب
العتق والتدبير وما دللنا هناك هو دليل في هذا الموضع ويمكن ان يستدل على ذلك ايضا بقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فلا يخلو المراد بالخير ان يكون المال او الصلاح وحسن التكسب على ما قاله
الفقهاء او يراد به الخير الذي هو الدين والايمان ولا يجوز ان يراد بذلك المال لان المكاتب لا ملك له
الكافر والمرتد اذا كانا مسترزقين او مكتسبين خيرين ولا ان فيهما خيرا وحتى ذو الايمان والدين خيره
وان لم يكن موسرا ولا مكتسبا والحمل على ما ذكرناه اولى ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على الجميع
مسألة ومما انفردت به الامامية ان المكاتب اذا شرط عليه مكاتبه انه متى عجز رده في الرق
في وقت بعينه كان هذا الشرط صحيحا ماضيا وان لم يشرط عليه ذلك متى ادى شيئا عتق منه بحسبه
عبد ما ادى وبقي رقيقا بقدر ما بقي عليه كان ايضا ذلك جائزا وان لم يشترط شيئا من ذلك واطلق
الكتابة فادى المكاتب البعض وبقي البعض كان رقيقا بقدر ما بقي عليه وحرا بقدر ما اداه وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى وابن شبرمة والبتي ومالك والشافعي والاوزاعي
والليث بن سعد المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يعتق الا اذا ادى جميع الكتابة وروي عن الثوري انه
قال اذا ادى المكاتب النصف والثلث من كتابته فطالبه لا يرده الى الرق وروي عن الشعبي انه قال
كان عبد الله يقول في المكاتب اذا ادى الثلث فهو غريم وروي عن عبد الله ايضا انه اذا ادى
المكاتب قيمة رقبته فهو غريم والذي يدل على صحة مذهبنا اجماع الطائفة وان شئت ان تقول كل
من قال ان عتق المكاتب يتجزى ويتبعض ويمكن ان يحتج ايضا على ان المكاتبة عقد يتعلق بالشرط الذي يوجب
بعضها ان يكون بحسب ما يشترط ان يعتبر لضمان عليه واذا اطلق الكتابة فحصل الرقبة بازاء المال فما
خرج عن المال يجب خروجه عن الرقبة مسألة بيع امهات الاولاد ومما انفردت به الامامية
القول بجواز بيع امهات الاولاد بعد وفاة الولد ولا يجوز بيع ام الولد وولدها حي وهذا موضع الانفراد
وان من يوافق الامامية في جواز بيع امهات الاولاد من الفقهاء لا بالتفصيل الذي ذكرناه وقد روي خلافه
ويحكى اصحاب الخلاف القول بجواز بيع ام الولد عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وعن

ابن عباس وجابر بن عبد الله وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير والوليد بن عقبة
وسويد بن غفلة وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن سيرين وابي الزبير وعبد الملك بن يعلى وهو قول اهل الظاهر
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا لا يجوز والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة عليه
قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وهذا عام في امهات الاولاد وغيرهن فان قيل قد اجمعنا على ان قوله
واحل الله البيع مشروط بالملك فان بيع ما لا يملكه لا يجوز قلنا الملك باق في ام الولد بلا خلاف
لان وطيها مباح له ولا وجه لاباحته الا ملك اليمين ويدل ايضا على ذلك انه لا خلاف في جواز عتقها عن الولد
ولو لم يكن الملك باقيا لما جاز العتق وكذلك يجوز ان يكاتبها وان ياخذ سيدها ما كاتبها عليه عوضا عن
رقبتها وهذا يدل على بقاء الملك وكذلك اجمعوا على ان قاتلها لا يجب عليه قيمتها فان قيل بقاء الملك
لا يدل على جواز البيع لان الشيء قد يبقى الملك فيه مع نقص كما نقول في المرهون فهو باق وان لم يجز بيعه قلنا
اذا سلمتم بقاء الملك فعليكم ان تقتضوا له احكامه فاذا ادعيتم النقصان طولبتم بالدلالة ولن تجدوها
على انا اذا سلمنا نقصان الملك تبرعا لجاز ان نحمله على انه لا يجوز ان يبيعها مع بقاء ولدها وهذا ضرب
من النقصان في الملك ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم وقد علمنا ان المولى انما يطأ ام ولده لانها من ملك اليمين لانه لا عقد ها هنا
ولما جاز ان يطاها بالملك جاز له ان يبيعها كما جاز له مثل ذلك في سائر جواريه ومما يشهد بما ذكرناه
ان بيع امهات الاولاد كان مستعملا في عهد النبي صلى الله عليه وآله مستفاضا وطول ايام ابي بكر حتى نهى
عمر عن ذلك فامتنع منه اتباعا له ولما نهى عن ذلك لمصلحة راها كما نهى عن متعة الحج والزم المطلق
ثلاثا بلفظ واحد تحريم زوجته عليه واخبر انس بن مالك وجهته حكم من قاله الى سائر الكرة
خالف فيها جميع الامة بما الخلاف عليه في بيع امهات الاولاد كالخلاف عليه في المسائل التي ذكرنا
بعضها ومما يروى ان نهيه عن بيع امهات الاولاد كان اختيارا وهو ما روي عن عبد الله بن ابي الهذيل
قد جاء شاب الى عمر فقال ان امي اشتراها عمي فحملها وسطها وانا اصابه بحضرته ادخل بها النار
فقال عمر هذا افساد فرأى ان يوسف ان يحتقد فلم يكن بيع ام الولد جائزا لكان عمر ينقض شراء عمر الغلام
الجارية وبيعها الى ابي الغلام وما يكن يرده على سبيل المعارضة فانه ورد من طريق الاحاد التي
لا يجوز الاحتجاج بها من طريق العلم ولانا نعمل لاصحابنا ان يدخلوها لان يحضرونا يروون العمل باخبار
الاحاد منه ما رواه ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي
قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن اسحاق عن خطاب بن صالح مولى الانصار عن امه عن سلامة بنت معقل

قالت قدم بي عمي في الجاهلية فباعني من الحباب بن عمرو فولدت له عبد الرحمن ثم هلك فقالت امرأته
الآن تباعين في دينه فاتيت رسول الله صلى الله عليه السلام فاخبرته فقال من لاحي ابن الحباب فقيل اخوه ابو اليسر كعب بن
عمرو اعتقوها فاذا سمعتم برقيق قدم علي فأتوني اعوضكم منها ففعلوا فلو عتقت ام الولد
بموت سيدها لما امر النبي عم الوارث بعتقها ولما عوضهم عنها وقال انها قد عتقت بموت سيدها
ولم يكن لكم بيعها وقد يمكن ذكر هذا ايضا على سبيل المعارضة لما رواه عطاء وابو الزبير وابن ابي نجيح كلهم عن
جابر بن عبد الله قال بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله وابي بكر فلما كان عمر نهانا وعن زيد العمي
عن ابي الصديق الناجي عن ابي سعيد الخدري قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن ابراهيم بن مهاجر قال سمعت ابن عطاء يقول كنا نبيع امهات الاولاد على عهد عمر ثم نهانا عنه
وعن عبيدة السلماني عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عم قال كان من رأيي ورأي عمر الا تباع امهات الاولاد
وقد رأيت ان يبعن وعن محمد بن سيرين عن عمرو بن مالك الهمداني عن عمر قال ان اسلمت وعفت عتقت
وان كفرت وفجرت رقت وفي هذا الخبر دليل على ان نهيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب لانها لو عتقت بموت
السيد لما منع بعدها من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن وهب قال مات رجل منا وترك جارية قد ولدت بنتا
وماتت البنت فاتينا ابن مسعود فقصصنا عليه القصة فقال هي جاريتك فان شئت فبعها وعن الحكم عن زيد بن
وهب عن عمر نحوه واما اعتراض من اعترض على ما ذكرناه في الرواية عن جابر وابي سعيد الخدري من انا كنا
نبيع امهات الاولاد والنبي صلى الله عليه وآله فينا لا يرى بذلك باسا بان يقول ليس في ذلك دليل
على ان النبي عم كان عالما بذلك ولم ينكره فقد يجوز ان يكون في حياته ثم سأل الامر فليس بشيء من قبل
لان احتجاج الرجلين ان بيع امهات الاولاد كان في حياة النبي صلى الله عليه وآله خرج مخرج الاحتجاج بانه
كان عالما بذلك لانه لا فائدة في انه يجري في ايامه ولا يعلم ولو ساغ هذا التأويل في القبيل لجاز ان يقال ان هذا التأويل
لقيل لهما ما هذا التصريح الذي خرج مخرج الحجة فلما لم يقل ذلك دل على انهما انما اخبرا بان ذلك جرى وهو
عليه السلام يعرفه ولا ينكره وقد تعلق من امتنع من بيع امهات الاولاد باشياء منها ان ولد
هذه الامة حر لاحق بالحر وهو كالحرة ومنها خبر بيته تستعبد البيها ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ايما رجل ولدت منه امته فهي معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر
عن النبي صلى الله عليه وآله نحوه وعن سعيد بن المسيب قال امر النبي صلى الله عليه وآله بعتق امهات
الاولاد وان لا يبعن ولا يجعلن في دين ومما روي عنه عليه السلام قضى بعتقهن ولدت منه انه كل عتقها
ولدها وادعوا ايضا اجماع الصحابة على عتقهن في عهد عمر بن الخطاب والاجماع حجة فيقال لهم اما او لا

وجهة ان حرية الولد تتعدى الى الام من حيث حكم ان الام لا تتبع الولد في الاحكام وانما يتبعها الولد
اذا اعتقت الامة عتق ما في بطنها وليس اذا اعتق ما في بطنها اعتقت ولانه لو كان الولد هو الموجب لحريتها
لعتقت في الحال ثم لا يتأخر ذلك الى موت السيد على ان اصحاب الشافعي لا يمكنهم ان يتعلقوا بهذه الطريقة
لان الشافعي يذهب الى ان من اشترى امرأته وهي امة وقد كانت حملت منه ووضعت عنده ولدا عتق
ولدت منه وهي في ملك الغير ان الولد انها لا تكون ام ولد حتى تحمل منه وهي في ملكه واما ما روي عن عكرمة عن
ابن عباس فان حفاظ اصحاب الحديث وعامة نقاده على انه لا اصل له وكذلك الخبر الذي روي عن سعيد
ابن المسيب لم يقع مسندا واما ما رواه الاشعث عن سلامة ابنة حرقة الفزارية عن ابن عباس انه كان يجعل امهات الاولاد
من انصباء الاولاد فلو كان عند ابن عباس في ذلك اثر عن رسول الله صلم يقتضي العتق والحرية
لما جعلهن من انصباء الاولاد وقد روي عن ابن عباس انه قال في ام الولد انما هي كبعيرك او شاتك
وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة في ام الولد قال قال عمر تعتق فلو كان عند عكرمة على ما ذكر في الخبر الاول الذي روي
عن ابن عباس عتقها عن النبي صلى الله عليه وآله لما اسند الى عمر وكان يسند الى النبي صلم وعن
نافع قال قال رجلان لابن عمر كيف كان عبد الله بن الزبير يبيع امهات الاولاد لكن عمر كان يقول ايما امة ولدت
من سيدها فهي معتقة له حرة اذا مات وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه فلو كان ابن عمر يروي
عن النبي صلم ما يقتضي تحصيل عتقها لاسنده الى النبي صلى الله عليه وآله ولم يسنده الى عمر وروي
عن زيد بن وهب الجهني قال مات رجل منا وترك ام ولد فامر الوليد بن عقبة ببيعها فاتينا ابن مسعود فقال ان كنتم
لا بد فاعلين فاجعلوها في نصيب ابنها فتعتق فلو كان في ذلك اثر عن النبي صلم ما خفي على ابن مسعود
ولا على الوليد بن عقبة وهو امير الكوفة من قبل عثمان بن عفان حتى يقضي ببيعهن بمحضر من الصحابة وقال
امير المؤمنين علي عليه السلام قد كان من رأيي ورأي عمر الا يبعن وقد رأيت الآن ان يبعن وكان زيد
ابن الزبير لا يبيعهن ويطاولته علي الحسين والعراق من غير ان ينكره اصحابه عليه وعن القسم
ابن الفضل ابن معزان عن محمد بن زياد قال كانت جدتي ام ولد لعثمان بن مظعون فلما مات عثمان اراد ابن عثمان
بيعها [illegible] فاتت عائشة فقالت ان ابن عثمان يريد بيعي فكلمته فيها فقالت وقد كنت
ولدت من ابيه [illegible] فقالت اذهبي الى عمر فانه يكفيك فاتت عمر فارسل الى ابن عثمان بن مظعون فقال
اردت بيع هذه فقال نعم قال ليس ذلك لك فخرج وفي هذا دليل على ان عائشة وابن عثمان بن مظعون
كانا يريان بيعها وانه لم يكن عندهما في ذلك اثر عن النبي صلى الله عليه وآله وكذلك اجاز بيعها الوليد
لم يكن عندهما في ذلك اثر عن النبي صلى الله عليه وآله اجاز بيعها امير المؤمنين علي عليه السلام وجماعة

وابن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري وابو الدرداء وعقبة وغيرهم على ان هذه الاخبار التي تعلقوا
بها وما اشبهها اخبار آحاد لا توجب علما ولا يقينا واكثر ما توجبه مع السلامة التامة الظن ولا يجوز الرجوع
عن الادلة التي قدمناها مما يوجب العلم اليقين وهي مما ضمنا بذكر اجمعه واغفلنا سطره من رواية بانهم
المتضمنة لجواز بيع امهات الاولاد فاما ما يختص به الشيعة الامامية في هذا الباب من الاخبار فلو كثر
من ان يحصى لكنا اعرضنا عما يروونه ويتناقلونه وهو موجود في كتبهم واخبارهم على انه يمكن اذا سلمنا
صحة الخبر الاول والثاني ان يكون المعنى فيهما انها تعتق اذا كان من ولدها قد تعلق عتقها بموت سيدها وما
اشبهه فيه فاما ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله في ام ابراهيم ولده عليهما السلام انه قال
اعتقها ولدها فهو ايضا من اخبار الآحاد التي لا توجب العلم وهم يروونه عن ابي بكر بن ابي سبرة
وهو عند نقاد اصحاب الحديث من الكذابين ويروونه ايضا عن ابي شيبة عن الحسين بن عبد الله وهما
عندهم من الضعفاء المطعون في رواياتهم ومعارض بكل ما تقدم ولا بد من ترك ظاهر هذا الخبر لان ولدها
لو كان اعتقها لعتقت في الحال وقد اجمعنا على خلاف ذلك ويحتمل ان النبي صلى الله عليه وآله
علم عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة التي هي السبب في العتق قال عليه السلام اعتقها ولدها وهذا
التاويل اولى من تاويلهم لانهم يجعلون السبب الذي هو العتق متاخرا عن السبب الذي هو الولادة وتاويلنا
يقتضي ان يكون المسبب عقيب السبب بلا فصل ويتناول هذا الخبر ايضا ويحمل على ان المراد به ولدها
يرجع الى عتقها بما دفعه الى غيره جاز ان يحصل كما تقدم واقع عنده فاما ما ادعوه من الاجماع فقد بينا ان
الخلاف في هذه المسئلة متقدم ومتاخر وان بيع امهات الاولاد كان في ايام النبي صلى الله عليه وآله
وابي بكر الى ان نهى عمر عنه فكيف يدعى الاجماع وهذه المسئلة والخلاف فيها اظهر من الشمس وقد رووا
عن الحجاج عن عمر بن عبد العزيز انه كتب الى عدي في رجل مات وعليه دين وليس له الا ام ولد فقال الشعبي في
الدين وعن ابن مسعود قال يعتق من نصيب ولدها وعن الشعبي وابراهيم النخعي قال يجزي عتق ام الولد
عن الرقبة الواجبة وعن حماد بن زيد عن ايوب وابن عون انهما قالا لمحمد بن سيرين تقف وتقول
ام ولد حبلى فارسل محمد بن سيرين الى عبد الملك ابن يعلى وهو قاضي البصرة فامر عبد الملك ان
ان يجعل نصيبها من نصيب ولدها وفي ذلك كله دليل على ان الخلاف ما زال في الاعصار المتقدمة
والمتاخرة الى وقتنا **كتاب الصيد والذبائح والاطعمة والاشربة واللباس مسئلة**
ومما انفردت به الامامية الآن وان وافقها في ذلك قول قوم حكي عنهم ان الصيد لا يحل الا بالكلاب
المعلمة دون الجوارح كلها من الطيور وذوات الاربع كالصقور والبزاة والشاهين وما اشبههن

ومن ذوات الاربع كالفهد والنمر والفهد وما جرى مجراها والاصل فيما عندهم ان كل ما قتله غير الكلب المعلم وخالف
باقي الفقهاء في ذلك واجازوا كل ما علم من الطيور ومن ذوات الاربع مجرى الكلاب في هذا الحكم وذكر ابو بكر احمد
علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف باحكام القرآن عن نافع قال وجدت لعلي بن ابي طالب عليه السلام قال — في كتاب
لا يصلح اكل ما قتلته البزاة وروي ايضا عن ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما امسكت من الطير البزاة وغيرها
فيما ادركت ذكاته فكله فهو لك والا فلا تطعمه وروى سلمة بن علقمة عن نافع ان عليا عليه السلام
كره ما قتله الصقر وروي عن مجاهد انه كان يكره صيد الطير ويقول مكلبين على الكلاب خاصة ومن يجيز
ما قتلت الجوارح على الكلاب والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة قوله تعالى وما علمتم
من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه فالآية وهذا النص
صريح على ان ما تبيح مقام الكلاب في هذا الحكم لان الله تعالى لو قال وما علمتم من الجوارح ثم لم يقل مكلبين
لدخل في الكلام كل جارح من ذي ناب وظفر ولما قال مكلبين وهي مشتقة من الكلاب لان المكلب
هو صاحب الكلاب بلا خلاف بين اهل اللغة علمنا انه لم يرد بالجوارح جميع ما يستحق هذا الاسم وانما
اراد الجوارح من الكلاب خاصة ويجري ذلك مجرى قوله ركبانا القوم به اراد بها صقرين او بحرين فانه لا يعتبر
وان كان اللفظ اولا عاما في الظاهر للابل وكعب البقر والحمار فان قيل ان مكلبين انما اراد به
صاحب الكلاب وما ذكرتموه يريد به المغري للجوارح المغري له والمجري فيدخل فيه الكلب وغيره
قلنا المغري انما يستعمل في ذلك ... اللغة من لا يعرف موضع اهل اللغة ولا يعرف احد من اهل اللغة العربية
ان المكلب هو صاحب الكلاب قال النابغة الذبياني يصف ثورا من الجن سارية ... عليه
جاري البرد قال تاج من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد وقد روى اهل
اللغة ... كلاب ... الكلاب ... وذكر صاحب كتاب الجمهرة ان المكلب صاحب
الكلاب ... قال الشاعر ... ... وما ذكر في هذا الباب كثير لكنه
لقد ذكر ... الكلاب ... المعلم ... فتشنا سائر كتب اهل
اللغة فما وجدنا ... ذلك ... الكلب ... الا الكلب
[illegible] ... الكلب ... الطائر الجارح ...
هذه اللفظة مشتقة من لفظ الكلاب فكيف تستعمل في غيرها ... الاسير كلب ...
قال ذلك ... كلب ... الكلب الذي ... الاسير ... الذي
هو الكلب ... ان يكون للكلب ... في غير الكلاب وانما

انكرنا ان يكون المكلب المعلم والمضري على انا لو سلمنا معنى اللفظة وانها قد استعملت في التعليم والتضريب
فذلك مجاز والمعنى الذي ذكرناه استعمالها فيه حقيقة وحمل القرآن على الحقيقة اولى من حمله على المجاز
على ان قوله وما علمتم من الجوارح يغني عن ان يكون قوله مكلبين محمولا على التعليم
لابد من ان يفيد فائدة زائدة على التكرار واذا جعلناه مختصا بالكلاب افاد بان هذا الحكم يتعلق
بالكلاب دون غيرها فلو لم يدلنا في الآية الا لفظة مكلبين [illegible] حملها على [illegible]
بما كان الكلام صحيحا ومما يدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان الخارج من الكلب اذا اصاد صيدا فقتله فقد حله
الموت وكل حيوان حله الموت فهو ميتة فيجري عليه هذا الاسم في الشريعة الا ان يقوم دلالة شرعية على ذكاته فلا يجري
عليه اسم الميتة وان حله الموت فان ادعوا ذكاة ما حله الموت من صيد البازي
والفهد وما اشبههما فليس يمكنهم الا التعلق بخبر واحد او قياس وكلاهما لا يوجب
العلم فيترك له ظاهر القرآن **مسألة** ومما انفردت به الامامية ان الكلب اذا اكل من الصيد نادرا او شاذا
وكان الاغلب عليه ان لا يأكل جاز الاكل من ذلك الصيد وان كثر اكله منه وتكرر فانه لا يؤكل منه وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد اذا اكل الكلب من الصيد فهو غير معلم ولا يؤكل ويؤكل
صيد البازي وان اكل وهو قول الثوري وقال مالك والاوزاعي والليث يؤكل وان اكل الكلب منه وقال
الشافعي لا يؤكل اذا اكل الكلب منه وصيد البازي يؤكل وان اكل [illegible] من الفقهاء الذي يؤكل
من الصيد وان اكل منه [illegible] الاغلب من احواله [illegible] الذي شرطناه في القوانين
وهذه المسألة والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع المتقدم وايضا ان اكل الكلب من الصيد اذا تردد
وتكرر دل على انه غير معلم والتعليم شرط في اباحة صيد الكلب بلا خلاف وبدلالة قوله تعالى مما علمتم
من الجوارح مكلبين واذا تتابع اكل الكلب من الصيد دل على انه غير معلم [illegible] ولانه
اذا توالى اكله منه لا يكون ممسكا له على نفسه وقول المخالف ان الكلب متى اكل منه لم يحل [illegible]
[illegible] ان العدل منا قد يقع منه القليل من المعصية [illegible] الشذوذ [illegible]
وكافة [illegible] من كونه عدلا [illegible] من القوم
بين البازي وجوارح الطير وبين الكلب بان الطائر لا يقبل التعليم في ترك الاكل مما يصيده وانما يكفي
في كونها معلمة [illegible] اذا دعاها والكلب يستانس
فلا يكفي في كونه معلما ان يدعى فيجيب
صاحبه فلا بد من ان يكون تعليمه انما هو ترك الاكل غير صحيح لان البازي كما جاز ان [illegible] على

ما يخالف طبعه من الاستيحاش والمجانبة حتى اذا صاح به صاحبه جاءه [illegible] تعليمه من ترك الاكل لما يمسكه
ذلك وما فارق فيه طبعه كما فارق في الوجه الاول فاما الكلاب فليس كلها مستوحشة بل منها المستوحش
فلم يكن علامة كونها معلمة هي انها اذا دعيت اجابت [illegible] ضرورة ان اجابته لصاحبه [illegible]
[illegible] على ان ما [illegible] جوارح الطير في ان اكلها مما تمسكه ليس يخرجها من
التعليم وهذا كله مما يمكن ليس يخرج لها من التعليم وهذا كلام العوام **مسألة** ومما
انفردت به الامامية تحريم اكل الثعلب والارنب والضب وجميع المسوخ والجري والمارماهي والزمار وكل سمك
ليس له فلس وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا انه روي عن ابي حنيفة واصحابه انهم افتوا في الثعلب خاصة
عنهم انهم كرهوا اكل الضب [illegible] في خبر معروف [illegible] كثرة الضباب فاصابتنا
مجاعة فطبخنا منها وان القدور لتغلي بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ما هذا فقلنا ضباب
اصبناها فقال عليه السلام ان امة من بني اسرائيل مسخت دواب في الارض واني اخشى ان تكون هذه
فالقوها وهذا الخبر يقتضي ان اكل الضب مكروه لاجل المسخ وهو قول الامامية لانهم يعدون الضب من جملة
المسوخ التي هي الفيل والدب والارنب والعقرب والضب والعنكبوت والجري والوطواط والقرد والخنزير
[illegible] ذكر هذه المسوخ التي [illegible] واستهزؤا
بهم ونسبوهم الى الغفلة [illegible] من طرقهم [illegible]
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه المسألة على مسألة تحريم
صيد البازي وما اشبهه من جوارح الطير فعلت فكل من حرم صيد جوارح الطير حرم ما عددناه والفرق
بين الامرين خلاف الاجماع فان استدل المخالف بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة
وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الآية يقتضي ان جميع صيد البحر حلال وكذلك صيد البر
ما دمتم [illegible] خاصة والاستدلال [illegible] على ان اصل المنافع التي لا ضرر فيها عقلا
[illegible] على الاباحة [illegible] فالجواب [illegible] قوله تعالى احل لكم صيد البحر
ظاهر الخلاف [illegible] لان الصيد مصدر [illegible] الاصطياد الذي هو فعل
الصائد [illegible] الاصطياد [illegible]
وان كان كلامنا في تحريم لحم الصيد فلا دلالة في اباحة الصيد [illegible] دون الصيد
لانه [illegible] ان لفظ الطعام ترجع الى تحريم ما يخرج
من حيوان البحر كان لنا ان نقول قوله تعالى وطعامه يقتضي ان يكون ذلك اللحم مستحقا في الشريعة لاسم

الطعام لا يتناول محرم في الشريعة لا يبيح الإطلاق فيها لما كالميتة والخنزير فمتى ادعي في شيء مما عداه
تحريمه انه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك فانه يتعذر عليه وقد روي عن الحسن البصري في
قوله تعالى وطعامهم انه أراد به البر والشعير والحبوب التي تتحقق بذلك المذكور وحمله أكثر المفسرين لفظة الحبوب
على كل ما أكثر من ذبح وطبخ ولما حمل على الحبوب سقطت المسألة فأما الخبر بعد فتق لحم الأصل الآية
ولم يكن له إلا أنا نرجع عن حكم الأصل إلى الأدلة القاطعة وقد ذكرناها مسألة ومما انفردت به الإمامية
أن من وجد سمكة على ساحل بحر أو شاطئ نهر ولم يعلم هل هي ميتة أو ذكية فيجب أن يلقيها في الماء فإن طفت
على ظهرها فهي ذكية فإن أبا حنيفة وإن وافقنا في أن السمك الطافي على الماء لا يؤكل فإنه لا يعتبر هذا
الاعتبار الذي ذكرناه ويجب على هذا الاعتبار الذي ذكرناه أن يقول أصحابنا في السمك الطافي على الماء
أنه ليس بمحرم على الإطلاق بل يعتبر فيه بما ذكرناه فإن وجد طافيا على ظهره أو على جنبه علم وجب ذلك
دليلنا الإجماع المتردد وأيضا فيجب أن تبنى هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة وهو أن لحم لا أحد من
المسلمين فرق بين الأمرين مسألة ومما انفردت به الإمامية أن ذبائح أهل الكتاب محرمة لا يحل أكلها
ولا التصرف فيها لأن الذكاة لا تصح منهم وكذلك الصيد منهم وما يصيدونه بكلب أو غيره وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الإجماع المتردد وأيضا قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق
وهذا نص في موضع الخلاف لأن من ذكرناه من الكفار لا يرون التسمية على الذبائح فرضا ولا سنة
فهم لا يسمون على ذبائحهم ولو سموا لكانوا مسمين لغير الله تعالى لأنهم لا يعرفون الله تعالى لكفرهم على
ما دللنا عليه في غير موضع فهذه الجملة تقتضي تحريم ذبائحهم فإن قيل هذا يقتضي أن لا يحل ذبيحة العاصي
لأنه غير عارف بالله تعالى قلنا ظاهر الآية يقتضي ذلك ولكنا أدخلناه فيما يجوز ذبيحته بدليل فإن
العاصي إن لم يكن عارفا قلنا يجوز ولا معتقدا أن الله تعالى مستحق العبادة على الحقيقة ولنا أن نخالف من المرجئة
في أن لا يجري مجرى العارف حتى ذبح ويلفظ بالتسمية وهذا كله غير موجود في الكفار وليس لهم أن يعترضوا
علينا بقوله تعالى اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وقوله
طعامكم حل لهم وطعامكم حل لهم ومن ادعى أن الطعام يدخل فيه ذبائح أهل الكتاب فالجواب عن ذلك
أن أصحابنا يصرفون قوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يكون من حبوب
وغيرها وهذا تخصيص لا يحتاج إلى دليل لأن ما صنعوه طعاما من ذبائحهم يدخل تحت الآية ولا يجوز إخراجه
إلا بدليل فإذا قلنا تخصيصه بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه قيل لنا ليس لكم بأن تخصوا
آيتنا بعموم آيتكم بأولى منا إذا خصصنا الآية التي تعلقتم بعموم ظاهرها بالآية التي استدللنا بها ولأن

يجب أن يعتمد في الفرق بين الأمرين أنه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة وأن من تركها عامدا لا يكون مذكيا
ولا يجوز أكل ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب إلى هذا المذهب من الأمة ذهب إلى تخصيص قوله
تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وأن ذبائحهم لا تدخل تحته والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع
ولا يلزم على ما ذكرناه أن أصحاب أبي حنيفة يوافقونا على وجوب التسمية ولا يخصون بالآية الأخرى لأنا
اشترطنا إيجاب التسمية مع الذكر على كل حال وعند أصحاب أبي حنيفة يجوز أن يترك التسمية من أداه
اجتهاده إلى ذلك ويستغني مع هذا الحال والإمامية يذهبون إلى أن التسمية مع الذكر لا يسقط
في حال من الأحوال فإن قيل على هذه الطريقة التي اعتمدها هلا جمع بين المسألتين ما أنكرنا أن لمن
خالفكم أن يعكس هذه الطريقة عليكم فيقول قد ثبت أن التسمية غير واجبة أو يشير إلى مسألة قد
دل الدليل على صحتها منه ثم يقول وكل من قد ذهب إلى هذا الحكم يذهب إلى عموم قوله تعالى وطعام
الذين أوتوا الكتاب حل لكم والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع قلنا الفرق بيننا أنا عولنا في الدليل على
مسألة مثل أن التسمية غير واجبة أو غيره من المسائل لا يمكنه أن يصحح ما يعتمد عليه إلا أن نورد حجة
قاطعة فيه والمخصص بتأويل من حيث ذلك وتحرزنا أن أدلتنا على صحتها ما لا يمكن دفعه وهذا على
التفصيل يجري مجرى الإفتاء مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بإيجاب استقبال القبلة
عند الذبح مع الإمكان لذلك وخالف باقي الفقهاء في وجوبه وأنه شرط في الذكاة دليلنا بعد الإجماع
المتردد الطريقة التي تقدم نظيرها وهو أن من ذبح غير مستقبل القبلة مع إمكان القبلة أو تحرج حل
الموت والذي يحصل الميتة يجب أن يكون ميتة إلا ما قام الدليل على حصول الذكاة فيه فلا يستحق
هذا الاسم وما لم تقم دلالة شرعية على ذلك كان علينا أن نحكم بأنه ميتة ولم نجد دليلا على ذلك فلا تكون
ذبيحة ما لا يتقي قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وأيضا فإن الذكاة حكم شرعي وقد علمنا أنه إذا استقبل
القبلة وسمى اسم الله تعالى يكون مذكيا بالاتفاق وإذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكيا فيجب الاستقبال
والتسمية ليكون متيقنا مذكيا مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بوجوب التسمية عند
الذبيحة يجب من الوجوه فذكر ان المالكي وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد وافق الشافعي في ذلك استحبابه
وحكي عن الحسن البصري القول بوجوبها وهو مذهب أهل الظاهر وهذا مما أجمعت الإمامية عليه دليلنا بعد الإجماع
المتردد أن الحقيقة في ذلك وقربى إلى الخلاف وإنما الاستفضال إلى المساكين ويدخل في عموم قوله تعالى وافعلوا
الخير وما أشبه هذه الآية من الأمر بالطاعات والقربات وظاهر الأمر في الشريعة يقتضي الوجوب فإن قيل
على الاستدلال بقوله تعالى وافعلوا الخير في هذا الموضع وما أشبهه من المسائل التي استدللتم بها العموم

ضمنا عدم صحتها فنفي الشبهة عنها ومخالفة الأداء على مسألة

فيما اذا انكره قرّ من فساد الاستدلال بذلك من جهة ان الخير لانهاية له ومحال ان يوجب الله تعالى
علينا ما لا يصح ان نفعله واذا لم يصح ايجاب الجميع فليس البعض بذلك اولى من البعض بطل الاستدلال
فاما الاشبه فان ايجابه الا اشياء لا يصح عنها انا نفرض المسألة فنقول قد ثبت ان من عق عن ولده وما
عق ولد يكون فاعلا للخير وفعل الله صحيح غير محال ان يحنث بتناول الآية له وهكذا نفرض في كل مسئلة
استدلال المخالفين بهذه الآية في وجوب شيء من العبادات والقربات وان يقتصر على ما نفرض تناول الايجاب
له ثم يدخله في عموم الآية وما يمكن ان نذكر المخالف على جميل ما ارضيه ما يرويه عنهم عن النبي صلعم
انه قال في الحج اذا دام قولا عنه حمانا خبر آخر هو عن الغلام شاتان وعن الجارية شاة وانها قالت امرنا رسول الله
صلى الله عليه وآله ان نعق عن الغلام شاتين وروي عن ابن عباس ان النبي عليه السلام عق عن الحسن
والحسين عليهما السلام كبشا كبشا فجمع عليه السلام في ايجاب العقيقة بين القول والفعل ويدل عليه ايضا
ما رواه جابر وغيره عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ان في المال حق سوى الزكاة وما يروى عنه
عليه السلام من ايجاب ان يحلق عن المولود فليذبح عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة افضل من ذلك
بالجنة وما كان واجبا لا يلزم المتثبت بالجنة وما يروى عن فاطمة صلوات الله عليها انه قال رسول الله
عن ابي الحسن عليه السلام فقال صلى الله عليه وآله احلقي راسه وتصدقي بزنة شعره فضة وكانت
لامرها عليه السلام بها الجواب عن ذلك كله ان هذه اخبار آحاد تنفردون بها لا نعرفها وانما
ما بانه من الاخبار التي تقدم بها تنفردون برواياتها لا يحصى ما تنفردون به الخصام وانه ما
ذكر بعض من لم يعلمها هذه الاخبار من كل قادح ويحتج ابو حنيفة على الطعن في
من يذهبنا ان اخبار الآحاد لا توجب علما ولا عملا في الشريعة ما تقدم ان هذا الذي رضيتم
اخبار الآحاد لانهم بالحجج يفزعون الى وجوب العمل باخبار الآحاد اما الخبر الاول فلا دلالة لكم فيه
لانه يجوز ان يكون في المال حق سوى الزكاة وهو العقيقة عند من اوجبها في ذمته او الدين ولا يخلو
واما الخبر الثاني فلا حجة فيه لانه تناول الفضل في ذلك بالجنة لا الاصل والفضل في الذبح عن
شاتين وقد تجري الواجبات تجري الاخبار في الحق بما افضل من احب ان يصلي فليصل في المساجد
من الجماعات وانما يريد الفضل وان كان اصل الصلاة واما الخبر الثالث فغير ممتنع ان يكون
عليه السلام عق عنه او عزم على ان يتولى ذلك ... لا يتعلق بها الامر ... اي قريبا ... الحكم
مسئلة ومما انفردت به الامامية ان كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن ثبت
كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقد دللنا على

هذه المسألة في كتاب الطهارة حيث دللنا على ان سؤر الكفار نجس لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تعالى
انما المشركون نجس واستقصيناه فلا معنى لاعادته مسئلة ومما انفردت الامامية به وان كان الفقهاء
قد رووا عن ابن عباس رحمه الله موافقتها في ذلك تحليل لحوم الحمر الاهلية وحرمها سائر الفقهاء واثبتوا في ذلك
الى ان ابن القاسم يعني عن مالك ان الحمار الوحشي اذا استأنس وصار يحمل عليه كما يحمل على الحمار الاهلي انه لا يؤكل
وان خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما فيه منفعة ولا مضرة الاباحة
ولحوم الحمر الاهلية بهذه الصفة فان ادعوا مضرة اجلة من حيث الحظر لها والنهي عنها فانما يفزعون الى اخبار
آحاد ليست حجة في مثل ذلك وهي معارضة بامثالها ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية فان احتجوا عليه بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة
وانه تعالى اخبر انها للركوب والزينة لا للاكل قلنا لم قلتم انه تعالى لما ذكر انها للزينة وجب ان لا يكون لغير ذلك الا
الا ترى ان قول القائل قد اعطيتك هذا الثوب لتلبسه لا يمنع من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من
وجوه شتى ولان القسم بالخيل والحمير للركوب والزينة وليس اكل لحومها مقصودا فيها انه لا يمنع من الحمل
على الحمير والخيل وان لم يذكر الحمل ولان تخصيص الركوب والزينة بالذكر كما ان الفقهاء يجيزون اكل لحوم الخيل ولم
يمنع تضمن الآية ذكر الركوب والزينة خاصة من اكل لحوم الخيل وكذلك الحمير فان استدلوا بما يروونه عن ابن
عباس رحمه الله انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمير وامر بلحوم الخيل ان تؤكل وبما يروونه
خالد بن الوليد قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله في خيبر فقال الا لا تحل اموال المعاهدين الا بحقها
وحرام عليكم الحمر الاهلية وبما يرويه انس عن النبي صلى الله عليه وآله انه نهى عن لحوم الحمير وقال
انها رجس والجواب عن ذلك ان هذه اخبار آحاد لا يعمل بها في الشريعة عندنا وغير جائز ولو صح ذلك
ان نرجع بها عن ظاهر الكتاب ومعارضتها من الاخبار التي ترويها الامامية ما لا يحصى وما يرويه مخالفنا
ما رواه غالب بن الحسن قال قلت يا رسول الله لم يبق لي الا الحمر فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين
مالك فاني انما نهيت عن حاملي القرية وهذا اصلا انما من اخبارهم كما انه يمكن ان يقال في تلك الاخبار
ان سبب النهي عن لحوم الحمر الاهلية لاجل الظهر وقلته في ذلك الزمان كما انه عليه السلام نهى عن لحوم
الخيل لهذه العلة وقد روي عن ابن عباس رحمه الله انه قال انما نهى عن لحوم الحمر لاجل الظهر وهو يقوي
هذا التأويل لهذه الرواية فاما الخبر الذي يتضمن انها رجس فالرجس والنجس واحد في الشريعة
وليس من اهل الشريعة من يذهب الى ان الحمار الاهلي نجس العين مسئلة ومما انفردت به الامامية
تحليل لحوم البغال وباقي الفقهاء على خلاف ذلك وروي عن الحسن البصري انه ذهب الى اباحة لحوم البغال

وهذه موافقة للامامية وكل شيء دل القناية على اباحة لحوم الحمر الاهلية فهو هنا دليل على اباحة
لحوم البغال والتفرقة بين الامرين خروج عن الاجماع مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان
الجنين الذي يوجد في بطن امه بعد ذكاتها على ضربين ان كان كاملا وعلامة كماله ان ينبت شعره
او كان من ذوات الشعر او يظهر وبره ان كان من ذوات الاوبار فانه يحل اكله وذكاة امه ذكاة له وان
لم يبلغ الحد الذي ذكرناه وجب ان يذكى ذكاة منفردة ان خرج حيا لم يوكل واذا كان هذا انفرادا لا
الشافعي ومن وافقه يذهب الى ان ذكاة الجنين ذكاة امه على كل حال دليلنا الاجماع المتردد وان
ان تبنى على بعض المسائل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل وجه او وجوب استقبال القبلة وان
احدا من الامة لم يفرق بين المسئلتين ولهم ان يحتجوا علينا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله ذكاة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل من الاباحة وغير الكامل وبما يروونه ايضا
عن النبي صلى الله عليه وآله انه سئل عن البقرة والناقة يذبحان فيوجد في بطنها جنين انا كله او نلقيه
فقال كلوه ان شئتم ولم يفصل كما فصلت الامامية قلنا قد مضى في ان اخبار الاحاد ليست حجة في
الشرع وان هذا مما تفرد به المخالفون وبازائه ما يرويه الامامية في خلافه ولو سلمنا ذلك لكان
لنا ان نقول في الخبر الاول لا يمتنع ان يكون تاويله على ما تاوله الشافعي عليه من ان المراد فذكاة الجنين
هي ذكاة امه وانه تعبير له حكم الذكاة تماما وان كان كذلك حملناه على الجنين الكامل الذي نبت
عليه الشعر والوبر وخصصنا عمومه بادلتنا التي ذكرناها ولو يكون التاويل على ما تاوله ابو حنيفة من ان
ذلك على سبيل التشبيه وان المراد بالخبر ان ذكاة الجنين مثل ومماثل ذكاة امه في الذبح مضاف في
على الجنين الذي يخرج من بطن امه حيا فذكاته ما اخرجه كذلك واجبة كذكاة الام ويقوي تاويل الشافعي
وان كنا قد بينا ما يخرج مذهبنا على تاويل ابي حنيفة ان لفظ الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار
وهو انما يجري هذا الاسم في حال كونه في بطن امه واذا ظهر زال عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة وجرى
بذلك مجازا من حيث كان جنينا قبل حال الظهور فكيف يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا خرج حيا
ذكاته كذكاة امه وهو لا يستحق هذا الاسم حينئذ فالاشبه ان يكون المراد ان ذكاة امه تتعدى اليه
في الحكم وهو جنين في البطن دون بعد الخروج وهو ان تحصيل الام الذكاة لابد له من فائدة واذا حمل على ان
ذكاتها ذكاة الجنين الا بدله من فائدة واذا حمل على ان المراد ان الجنين يذبح اذا خرج حيا كما يفصل
بامه لم يفد هذا التخصيص والايلان غير الام من الذبايح كلها كالام في هذا المعنى فلا معنى للتخصيص فان قيل
قد روي هذا الخبر بالنصب ولم ينصب الا بحذف التشبيه فكانه قال ذكاة الجنين كذكاة امه فلما اسقط

الكاف حذي اتصل الى اللفظ ذكاة فانتصبت قلنا قد بينا ان حمل الخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا
فاعلينا في النصب الا مثل ما علينا بالرفع على ان اصحاب الشافعي قد اجابوا عن رواية النصب بان وجه النصب
ظهوره الاشتهار وهو مساوا لها في الرواية بالرفع فانه لولا النصب يمكن ان يكون وجه ان التقدير فيه
ذكاة الجنين بذكاة امه او في ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر وجب النصب فلم يخلص النصب للتشبيه
على كل حال فاما الخبر الاخر الذي تضمن كلوه ان شئتم فالمحمل على الجنين الذي قد تكامل واشعر واوبر
ونخص له عموم الظاهر بالادلة مسئلة ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال والقضيب والخصيتين
والرحم والمثانة وكرهوا الكليتين وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الذي
تقدم وان شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض المسائل المتقدمة التي عليها دليل ظاهر وانه احدا من الامة
ما فرق بين المسئلتين مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وانه جار مجرى الخمر
في جميع الاحكام من حد شاربه او رد شهادته وفي نجاستها يخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل الاجماع
المتردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض ما تقدم من المسائل التي فيها ظاهر كتاب الله فعلنا
ومما احتج به المخالفون ما يعقوه من فقهائهم ومحدثيهم من تحريم الفقاع لان الذي تذهب اليه الشيعة
وتختص بهم من الروايات في هذا الباب يمكنهم ان يقولوا لا نعرفه ومروه ولا يثق بطريقها فمن ذلك ما رواه
ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا ابو الاسود عن ابن لهيعة عن خالد ابي السمح وروي عن الساجي
صاحب كتاب اختلاف الفقهاء قال حدثنا سليمان بن داود قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني عمرو بن
الحارث ان ابا السمح حدثه واجتمعا على ان ذلك قال اخبر ابن الحكم حدثنا عن ام حبيبة
زوجة النبي صلى الله عليه وآله ان ناسا من اهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله ليعلمهم
الصلاة والسنن والفرائض فقالوا يا رسول الله ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال عليه السلام الغبيراء
فقالوا نعم فقال عليه السلام لا تطعموه وقال الساجي في حديثه قال ثم ذكر ثلثا وقال ابو عبيد القسم بن
سلام ثم لما كان بعد يومين ذكروهما له عليه السلام فقال الغبيراء قالوا نعم قال عليه السلام لا تطعموها
ثم لما ارادوا ان ينطلقوا سالوه عليه السلام ايضا فقال الغبيراء قالوا نعم قال لا تطعموها قالوا
فانهم لا يدعونها فقال عليه السلام من لم يتركها فاضربوا عنقه وروي ابو عبيد ايضا عن ابي مريم عن محمد
ابن جعفر عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار ان النبي صلى الله عليه وآله سئل عن الغبيراء فنهى عنها وقال لا خير
فيها وقال زيد بن اسلم هي الاسكركة وهذا الاسم يحمل الفقاع بغير شك لاشكاله من لغة العرب
قال ابن دريد وهو ممن لا يطعن عليه في علم اللغة العربية وكان مشهورا بالتقدم فيها ويروي

منه انه قال لبعض رواته مقصد ابن الرومي يكنى بها ابا العباس فضلت فان رد عليك شيئاً
من الاعراب عنها فالعربية وان رد عليك شيئاً من اللغة فلا ولكن الحقه ولا تجاسر مع ابي العباس
ثعلب على هذا القول لاستقدامه او مساواته في علم اللغة وابيات الرومي ه اسقني الاسكركة للصبر في
جحصلونه ه واجعل الفيض فيه يا خليلي بصحونه ه انها صفاة اعلاه وسكاً لبطونه
واراد بالاسكركة الفقاع والجحصلون الكوز الذي يشرب فيه الفقاع والصبر البارد والصحون
الشراب ه وقد روى اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوماً من العرب سالوا رسول الله صلى الله عليه
وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ايسكر قالوا نعم فقال عليه السلام
لا تقربوه وما فيا الرخص من الشراب المتخذ من الشعير عن الاسكار بل حرم ذلك على الاطلاق وحرم الشراب
الآخر اذا كان مسكراً فدل ذلك على ان الغبيرا محرمة كالخمر وقد روى اصحاب الحديث بشيء من العامة
في كتبهم المشهورة ان عبد الله الاشجعي كان يكره الفقاع وكان احمد بن حنبل وكان ابن المبارك
يكرهه وقال احمد حدثنا ابو عبد الله المدني قال كان مالك بن انس يكره الفقاع ويكره ان يباع
في الاسواق وكان يزيد بن هارون يكرهه قال احمد وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة
قال الغبيرا التي نهى النبي صلى الله عليه وآله الفقاع وقال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير
فاذا نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيرا الذي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله هي الاسكركة
خمر الحبشة واذا كانت هذه رواياتهم واقوال شيوخهم ومتقدمي اصحاب حديثهم فالا لا يحرمون تحريم
الفقاع ويضعون اخبار الآحاد ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يحسنون الشناعة على الامامية
في تحريم الفقاع ومالك بن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث ينهى عنه ويعيبه وكذلك
ابن المبارك ويزيد بن هارون شيخا اصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى نعوذ بالله
منها مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب
نزل وان تحريمها لم يكن متجدداً وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انها متجددة التحريم
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة فانهم لا يختلفون فيما ذكرنا ولك ايضاً ان تبني هذه
المسئلة على بعض المسائل المتقدمة التي فيها اظهار كتاب او ما اشبهه ومن تبين ذلك ان احداً
من المسلمين ما فرق بين المسئلتين وان التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان رضينا بما يروونه من
الاخبار الواردة بتجديد تحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها اخبار آحاد ضعيفة لا توجب علماً ولا عملاً
ولا يترك لها ما ذكرناه من الادلة القاطعة بمثل هذه الاخبار وانما اخذها اليهود والنصارى

ابتيانهم

ابتيانهم هذا الكذب منهم كما كذبوا على انبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه قوم مبطلون
المعروفون بالكذب مسئلة وعند الامامية انه اذا انقلبت الخمر خلاً بنفسها او بفعل آدمي اذا طرح فيها
ما ينقلب به الى الخل حلت ووافقهم الشافعي ومالك في ذلك وابو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه
الا انه يزيد عليهم فيقول فيمن القى خمراً او غمر فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر انه يحل بذلك وعند الامامية
ان ذلك لا يجوز حتى ينقلب الخمر الى الخل المحض فكانهم انفردوا من ابي حنيفة بانهم لم يشترطوا اجازة
على ضرب الخمر وان دامت على انقلاب الخمر الى الخل فجاز ذكر هذه المسئلة في الانفرادات دليلنا بعد
الاجماع المتردد ان الخمر انما يتبدل له ملكه خمر وما انقلبت خلاً فقد خرج من ان يكون خمراً وانه لا خلاف
في اباحة الخل واسم الخل يتبدل الملحق على صفة مخصوصة ولا فرق بين سبب حصول هذه الصفة لاصحاب
ابي حنيفة اي فرق بين غلبة الخل الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها او غيره من المائعات او الجامدات
حتى لا يوجد لها طعم ولا رائحة فان من قولهم ان الخمر ينقلب الى الخل ولا ينقلب الى غيره من المائعات
او الجامدات قلنا كلا استيلائها على الانقلاب والخمر اذا القي في الخل الكثير فما انقلبت في الحال الى الخل
بل عينها باقية وكذلك في الماء فما الفرق بين ان يلقى فيما ينقلب اليه وبين ما لا ينقلب اليه اذا كانت
في الحال موجودة لم تنقلب مسئلة ومما يظن انفراد الامامية القول بتحليل شرب ابوال
الابل وكل ما اكل لحمه من البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر
وقال محمد بن الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي
بول ما اكل لحمه نجس وروثه ايضاً كذلك حكي استيفاء ذلك مما لا يؤكل ويحرم شربه في العقل الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر
دليل شرعي ولم يجد ذلك في دليل يلزم اكثر اصحابنا انما يعتمد على اخبار الآحاد وقد بينا ان اخبار الآحاد
اذا سلمت من المعارضات والقدح لا يعمل بها في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار ترويها
ثقاتهم ورجالهم تتضمن الاباحة وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة باذن الله وبول ما اكل لحمه طاهر غير نجس وكل من
قال بطهارته تجوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل
الطهارة وانما النجاسة هي التي تحتاج فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجده ومما يجوز ان يحتج به فيه على
مخالفينا في هذه المسئلة ما يروونه عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ما اكل لحمه
فلا باس ببوله وما يروونه عن حميد بن انس ان قوماً من عرينة قدموا على النبي عليه السلام فاستوخموا
فانتفخت اجوافهم فبعثهم النبي صلى الله عليه وآله الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها فان النبي
طاف بالبيت راكباً على راحلته في جميع الروايات وبول الراحلة ورجيعها لا يخلو ان يلطخ بها

ايضا هذا خبر لا يقابل الظاهر ولو كان ذلك نجساً لنزّه النبي صلى الله عليه وآله المسجد عنه فان قيل قوله
عليه السلام انه لا بأس به لا يدل على الطهارة وانما يقتضي نفي حكمه من نفي الاثم لانه لا يجوز ان يقال في
مثل هذه اللفظة فيما لا شبهة في طهارته واباحته قلنا لا يجوز ان تحمل هذه اللفظة الا على الطهارة و
الاباحة لان اهل الشريعة ما جرت عادتهم بان يقولوا فيما يخطر ثابت انه لا بأس به وعلى ان معظم النجاسات
قد يكون لضرورة حكمها بعض ولا يقال فيه لا بأس ولسنا نجوّز ان تحمل هذه اللفظة في الجميع على طهارته فانما
لان العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على خلاف فيه ومخول شبهة في حكمه فان قالوا قد روي حديث
العرنيين انه عليه السلام انما اباحهم شرب ابوال الابل في حال الضرورة وعلى سبيل التداوي كما تحل الميتة
مع الضرورة قلنا لو كان في حال المرض يبيح الابوال لا ابيحت في اوقات هذه وابو حنيفة يمنع من ذلك
ولنا يجيزه ابو يوسف والشافعي واذا بطل اعتراض ابي يوسف وابي حنيفة فالذي يبطل اعتراض ابي يوسف
والشافعي وجهان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله لو كان اباح ذلك لضرورة عليه لوقف عليه وبيّن
اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روي عنه عليه السلام ان الله لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم
وهذا الذي ذكرناه تأويل قوله تعالى فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما على ان المنافع
حينئذ المكاسب فانه لا يبيح في حال الاضطرار المرض [illegible] هذا الخبر الذي [illegible] لانه انما يقتضي نفي الشفاء
مع تحريم ثابت وما تدعو اليه الضرورة لا يكون حراما بل مباحا قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفاء عما حرم في
سائر الاوقات وتخصيص التحريم في حال دون اخرى عدول عن الظاهر فان قيل [illegible] مقصود
على المحرمات [illegible] قلنا هذا ايضا تخصيص الخبر وعدول عن ظاهره فان احتج علينا
مخالفونا في نجاسة البول بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله انما يغسل الثوب من البول والدم والمني
وانه عام في سائر الابوال وما ليس بغسله وجوبا لا يكون الا نجسا وما هو نجس لا يجوز شربه وبما يروى عن
النبي صلى الله عليه وآله انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما فكان يمشي
بالنميمة واما الآخر فكان لا يستبرئ من البول وهذا عام في جميع الابوال وبما يروونه عليه السلام استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه فالجواب قد مضى ان اخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة اذا خلت
من المعارضات ثم اخبارهم هذه معارضة بما يروونه من طرقهم وقد ذكرنا بعضه وبما نرويه نحن
من طرقنا مما لا يحصى كثرة ولو سلمنا هذه الاخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا ان نحمل
الخبر الاول على ما هو نجس من الابوال كبول الانسان وما لا يؤكل لحمه ووجب هذا التخصيص لما قدمناه من الادلة
التي ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لانه لا يوجب غسل المني لانه عنده طاهر فلا بد له من

من تخصيص

من تخصيص لفظة البول لانه يرى ان بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فحمل [illegible] منها لانه
يرى ان بول الرضيع طاهر ويعدل عن ظاهره ايضا في المني لانه لا يوجب غسله وانما يوجب فركه وقد جمعنا
كلنا على تخصيص هذا الخبر فيقال مثله في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم لانه روي انه
كان لا يتنزه من بوله وهو عليه السلام انه كان لا يستبرئ من البول والاستبراء من البول يختص بوله لا بول غيره
ولهم ان يحملوا ذلك فيقولون ان الاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه من بوله
وبول غيره ولهذا يقال استبراء الامة اذا تباعد منها [illegible] بالقرب منها وذلك ان الاستبراء معتبر فيه
باصل وضع اللغة اذا كان في عرف الشرع قد استقر على فائدة مخصوصة فقد علمنا ان القائل اذا قال فلان
لا يستبرئ من البول والاستبراء من البول لا يفهم منه الا بوله دون بول غيره على ان ظاهر الخبر لو كان عاما
على ما ادعوه وجب تخصيصه بالادلة التي ذكرناها على ان في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول الآكل
لحمه لانه يتضمن الوعيد وذكر العذاب وعند من خالفنا ان سائر الاحكام لا يستحق فيها الوعيد فان
قالوا لم يستحق الوعيد من حيث [illegible] من البول مع اعتقاده نجاسته كان
لحقه الوعيد [illegible] بهذا التأويل يسقط الاستدلال بالخبر لان
تعذيل الكلام على هذا التأويل [illegible] لانه كان لا يتنزه من البول مع اعتقاد نجاسته [illegible]
على خطاء من اقدم على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته لان الفاعل كذلك في حكم من فعل القبيح
فاين دليلكم على نجاسة جميع الابوال وهو المتنازع في المسألة على ان الخبر لا يخلو ظاهره لانه يتضمن
انهما يعذبان وما يعذبان في كبير وذلك [illegible] لان العذاب لا يكون الا على الكبائر والذين
فلا عذاب على فاعله عندنا [illegible] ولا يصح [illegible] على مذهب القائلين
بالاحباط الآثم [illegible] ان جميع المعاصي كبائر وانه يستحق العذاب على كل شيء منها ومن ذهب الى ذلك
لا ينفي اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي وانما يقول على سبيل الاضافة هذه المعصية اصغر من تلك ولما
مع الانفراد بالذكر فالكل عنده كبائر واما الخبر الاخير الذي تعلقوا به فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي
تقدم بلا فصل والحمد لله وحده **مسألة** ومما انفردت به الامامية انه يجوز لبس الثوب الحرير اذا كان
في خلاله شيء من القطن او الكتان وان لم يكن غالبا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب ابو حنيفة واصحابه
الى جواز لبس الحرير اذا كان سداه ولحمته من القطن او الكتان ولم يجيزوه اذا كانت اللحمة ابريسما وحكى الطحاوي
عن الشافعي انه اباح لبس قبا محشو بقز لان القز باطن والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد
ان النبي صلى الله عليه وآله انما نهى عن لبس الحرير وهذا الاسم انما يتناول ما كان محضا دون ما اختلط

فبيع والثوب الذي حشوه قطن او كتان ليس بحرير محض فجاز لبسه والصلاة فيه واذا ذهبنا الى ان الثوب
الذي لحمته قطن وسداه حرير يجوز لبسه لانه ليس بحرير محض وكذلك ما كان حشوه قطنا وان لم يكن
جميع اللحمة فان قيل هذا يقتضي انه لو كان في الثوب خيط واحد من قطن او كتان جاز لبسه قلنا ظاهر
النهي عن لبس الحرير المحض يقتضي ذلك الا ان يمنع فيه مانع غيره والاولى ان يكون الخيط او الخيطان
غير معتد بهما والاولى ان لهما قدر فاما اذا كان مستهلكا مثل ان نسبته الى الثوب بجزء من سدس او عشر
فانه يخرجه من ان يكون محضا والعجب كل العجب من قول الشافعي في حشو القبا الحرير المحض الذي يشا وله بلا شبهة
نهي النبي عليه السلام ولبس تاثير بكون الحشو باطنا غير ظاهر او لا نرى انه بطانة الجبة اذا كانت حريرا محضا
لم يجز لبسها وان كانت البطانة لا تظهر للعين كظهور الظهارة وهذا بعيد شديد مسئلة ومما كانت
الامامية منفردة به ان جلد الميتة من جميع الحيوان لا يطهر بالدباغ وقد روت لهم رواية ضعيفة بجواز
اتخاذ جلد الميتة ما لم يكن كلبا او خنزيرا بعد الدباغ ايضا وان كانت الصلاة فيه لا تجوز والمعمول على
الاول وخالف الشيعة جميع الفقهاء الا احمد بن حنبل فقد حكي عنه ان الميتة لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد
الاجماع المتردد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة فالتحريم يجب ان يتناول كل جزء من اجزاء الميتة حلته الحياة
ثم فارقته والجلد جزء من الميتة بعد الدباغ وقبله فيجب ان يحرم الانتفاع به بعد الدباغ لان اسم الميتة
يتناوله ومما يحسن ان نذكره على سبيل المعارضة لهم ما رووه وسطروه في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وآله
لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وظاهر هذا الخبر يقتضي تحريم الانتفاع بعد الدباغ لان قوله عليه السلام
ان اسم الاهاب يختص الجلد قبل الدباغ ولا حجة فيه غلط محض لان الاهاب اسم الجلد في الحالين
وغير مختص باحدهما ولو جاز ان يدعي في الاهاب الاختصاص جاز ان يدعي في الجلد مثل ذلك فان
احتجوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن ذلك وما رووه من الاخبار التي تخص
في هذا اللفظ ولو سلم لهذين الخبرين على ظاهر القرآن لكفى وقد يجوز ان يحمل الخبران على الخصوص
وان يريد بقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر المذكى دون الميت كتاب مسائل البيوع
والربا والصرف مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الخيار يثبت للمتبايعين في بيع الحيوان خاصة ثلثة
ايام وان لم يشرطوه وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الحيوان كغيره لا يثبت الخيار الا بان يشترط
دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ثبوت هذا الخيار خاصة ان العيوب في الحيوان تخفى ولا تظهر
فيه لا يرى في فسخ منه ما لا يتبين في غيره وليس للمخالف ان يقول كيف يثبت بين المتبايعين خيار من غير ان يشترطاه
وذلك انما ذلك ان يثبت الخيار الذي ذكرناه وان لم يشرطاه مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به

والحيوان سواء في القول بان ثلثة ايام من حيث شرط مثل الخيار اكثر من ثلثة ايام فهذا ان يكون مدة محدودة
ووافقهم في ذلك ابن ابي ليلى ومحمد وابو يوسف والاوزاعي وجوزوا ان يكون الخيار شهرا او اكثر كالاجل وقال
مالك يجوز على حسب ما تدعو الحاجة اليه في الوقوف على المبيع وتامل حال العوض وحكي عن الحسن بن حي انه قال اذا
اشترى الرجل الشي فقال له البايع اذهب فانت فيه بالخيار فهو بالخيار ابدا حتى يقول قد رضيت وذهب
ابو حنيفة وزفر الى انه لا يجوز ان يشترط الخيار اكثر من ثلثة فان فعل فسد البيع وهو قول الشافعي دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فان خيار الشرط انما وضع لتامل حال المبيع وقد يختلف
احوال تامله في الطول والقصر وانما يزيد على الثلث كما جاز ان ينقص منها ولا يلزم على ذلك ان يثبت
بلا انقطاع لان ذلك ينقض الغرض بالبيع فان اعترض المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من انه جعل الخيار ثلثة قلنا والجواب عن ذلك ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الاحاد لا يعمل عليها
في الشريعة وبان هذه الاخبار الواردة بجواز الخيار اكثر من ثلثة ايام ولان قوله عليه السلام الخيار
ثلثة لا يمنع من زيادة عليها كما لا يمنع من نقصان عنها فاذا زاد تحديد الشرط على الثلثة غرر وخرج
الغرر في البيوع فيه فيقدر على ما قلناه ويجوز في الثلثة ايضا غرر لانه لا يدري في هذه المدة ايحصل له
البيع ام لا يحصل ومع ذلك فقد جاز البيع مع ثبوت هذا الغرر مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بجواز شرك العبد الآبق مع غيره ولا يشترى وحده الا اذا كان بحيث لا يقدر عليه المشتري
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع الآبق على كل حال الا ما روي عن عثمان البتي
انه قال لا باس ببيع الآبق والبعير الشارد وان هلك فهو من مال المشتري وهذا كالموافقة للامامية
الا انه لم يشترط ان يكون معه في الصفقة غيره كما شرطت الامامية والدليل على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتكرر وليس لمخالفنا ان يحتج بما يروى من نهيه صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وربما
عولوا على انه بيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح بيعه كالسمك في الماء والطير في الهواء وهذا الخبر صحيح
لان هذا البيع يخرج من ان يكون غررا لانضمام غيره اليه كبيع الثمرة الموجودة معها والمتوقع وجود باقيها
وهذا هو الجواب عن قياسهم وان كان قد بينا ان القياس لا مدخل له في الشريعة لانه يمكن تسليم جميع
الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وان كان العقد جايزا فان قيل نحن نخالف في ذلك
ولا يجوز ان يبيع ثمرة سنة مع موجودها قلنا المسالة فانتم وافقتم على هذا الموضع وتحتجنا على من خالفنا
فيه انه لا خلاف في ان طلوع الثمرة التي لا يتبع داخل في البيع وان كان في الحال معدوما فكيف
يدعي ان بيع معدوم وموجود لا يجوز مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وابتياعه

وكل الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك كراهية بيع الفقاع ودليلنا الاجماع المتردد وايضا
ان ثبت تحريمه هذه المسئلة على تحريمه فقد ثبت حظر شربه وكل من حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه
والتفرقة بين الامرين خروج عن اجماع الامة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من ابتاع شيئا
معينا بثمن معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارقه البايع بعد العقد ليمضي ويقدم الثمن فالمبتاع
احق به ما بينه وبين ثلثة ايام فان حضرت ثلثة ايام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البايع بالخيار ان شاء
فسخ البيع وباعه من غيره وان شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفا وليس للمبتاع على البايع في ذلك خيار
فان هلك المبيع في هذه الايام الثلثة كان من مال المبتاع دون البايع فان هلك بعد الثلثة ايام كان من
مال البايع وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقل احد منهم بالترتيب الذي رتبناه ودليلنا على صحة هنا ما ذ
اليه الاجماع المتردد وايضا فانا قد علمنا ان المبتاع احق به ما بينه وبين ثلثة ايام لانه لا ابتياع ولا نقد لان
الثمن الذي مضى في احضاره قد دلت السنة على تعجيل الثمن فاذا لم يحضر في هذه المدة المضروبة فكانه
رجع عن الابتياع ولم يقف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن وصار البايع بالخيار ان شاء فسخ وان شاء
طالب بالثمن وانما جعلنا المبيع اذا هلك في الايام الثلثة من مال المبتاع لان العقد قد ثبت بينهما
وقد حكي عن الشافعي انه كان يقول في الدابة اذا حبسها البايع حتى يقبض الثمن فهلكت من مال المشتري
وذلك اذا كان بيعا على النقد فهي من مال البايع وهذا يوافق الامامية من جهة الرجوع وقد قلنا
انه ان هلك بعد الثلثة ايام كان من مال البايع لانه بتاخير الثمن عنه قد صار الملك به واحق بالتصرف
فيه فان هلك فمن ماله **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان من ابتاع شيئا وشرط
الخيار ولم يسم وقتا ولا اجلا مخصوصا بل اطلقه اطلاقا فان له الخيار ما بينه وبين ثلثة ايام ثم لا خيار
بعد ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة يذهب الى انه اذا شرط الخيار الى غير مدة معلومة
فالبيع فاسد فان اجازه في الثلثة جاز عند ابي حنيفة خاصة وان لم يجزه حتى مضت الثلثة ايام لم يكن
له ان يختار وقال ابو يوسف ومحمد له ان يجيزه بعد الثلثة وقال مالك ان لم يجعل الخيار وقتا معلوما
جعل له من الخيار مثل ما يكون في تلك السلعة وقال الحسن بن صالح بن حي اذا لم يبين اجل الخيار كان
له الخيار ابدا ودليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ويمكن ان يقال للموجب مع اطلاق الخيار
نصرفه الى ثلثة ايام ان هذه المدة هي المعهودة المعروفة في الشريعة لان تصرف الخيار فيها والكلام اذا
اطلق وجب حمله على المعهود المالوف فيه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان من ابتاع امة
فوجد بها عيبا لم يعرفه من قبل بعد ان وطيها لم يكن له ردها وكان له ارش العيب الا ان يكون عيبها من حبل

فله ردها على البايع ويرد معها اذا وطيها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب الشافعي الى
انه اذا ابتاع امة ثيبا فوطيها ثم اصاب بها عيبا فله ردها فلا مهر عليه وقال ابن ابي ليلى يردها بالعيب
ويرد معها المهر لاجل الوطي وقد روي ذلك عن عمر وذهب الزهري والثوري وابو حنيفة واصحابه الى
انه لا يملك الرد بالعيب بل يمسكها ويأخذ الارش وانفراد الامامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر ودليلنا على
صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وليس يجري وطي الثيب مجرى وطي البكر لان وطي البكر فيه اتلاف
جزء منها وليس كذلك الثيب ويمكن ان يكون الفرق بين الحمل وغيره من العيوب ان الحمل افحش العيوب
واعظمها فجاز ان يختلف حكمه وحكم باقي العيوب **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقهم فيه
غيرها القول بجواز ان يبيع الانسان الشاة او البعير ويشترط لنفسه جلده او عضوا من اعضائه وروى
ابن القسم عن مالك انه اذا باع شاة فاستثنى ثلثا او ربعا او نصفا او نحو ذلك الوصف او شعر الاكارع
فلما او استثنى ثلثا او ربعا او نصفا فلا بأس بذلك وان استثنى جلدا او راسا فان كان مسافرا
فلا بأس به وان كان حاضرا فلا خير فيه وهذه الرواية موافقة الامامية في السفر ولسنا نعرف فرقا
بين السفر والحضر في هذا الموضع وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز بيع تلك الشاة وهو قول الثوري
وقال الشافعي لا يجوز ان يبيع الرجل الشاة ويستثني منها جلدها ولا غيره في سفر ولا حضر دليلنا على
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان هذا العقد يقع عليه اسم البيع باستثنائه فيجب ان يدخل في
عموم قوله تعالى واحل الله البيع ولم يمكن ان يدعى في ذلك جهالة لان الاعضاء متميزة مستفردة من
غيرها وليس يجري مجرى غيرها مما يقع فيه الاشتراك والاختلاط **مسئلة** في الربا ومما انفردت
به الامامية القول بانه لا ربا بين الولد ووالده ولا بين الزوج وزوجته ولا بين الذمي والمسلم ولا بين
العبد ومولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك واثبتوا الربا بين كل من عددناه وقد كتبنا قديما في جواب
مسايل وردت من الموصل تأولنا الاخبار التي يرويها اصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من ذكرناه على
ان المراد بذلك وان كان بلفظ الخبر معنى الامر كانه قال يجب ان لا يقع بين من ذكرناه ربا كما قال تعالى
ومن دخله كان آمنا وكقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقوله عليه السلام العارية
مردودة والزعيم غارم ومعنى ذلك الامر والنهي وان كان بلفظ الخبر واما العبد وسيده فلا شبهة
في نفي الربا بينهما لان العبد لا يملك شيئا والمال الذي في يده مال السيد ولا يدخل في الانسان بنفسه
ولهذا ذهب اصحابنا الى ان العبد اذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه ثم اعتمدنا في نصرة هذا
المذهب على عموم ظاهر القرآن وان الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين وقوله تعالى ولا تاكلوا الربا

وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة ثم لما تأملت ذلك رجعت عن هذا المذهب
لأني وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه في وقت من الأوقات وإجماع
هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة ويخص بمثله ظاهر القرآن والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه وإذا كان الربا
حكما شرعيا جاز أن يثبت في موضع دون آخر كما يثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه فإذا دل
الأدلة على تخصيص من ذكرناه خصصنا الظاهر بموجب الدليل وما يمكن أن يعارض ما ذكرناه من ظواهر الكتاب
أن الله تعالى أمر بالإحسان والإنعام مضافا إلى ما دلت عليه العقول من ذلك ووجه الإحسان
إيصال النفع على وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحسانا ومعنى الإحسان ثابت فيمن أخذ
من غيره درهما بدرهمين لأن من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى نفعه فهو محسن إليه ولما أخرجنا
من ظاهر الربا من استثنيناه من الوالد وولده والزوج والزوجة بدليل قاهر تركنا له الظاهر وهذا ليس
مع المخالف في المسائل التي يخالفنا فيها وظاهر أمر الله تعالى بالإحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله
تعالى وأحسن كما أحسن الله إليك وقوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان معارض للآيات التي ظاهرها
عام في تحريم الربا فإذا قالوا تخصيص آيات الإحسان لأجل آيات الربا قلنا ما الفرق بينكم وبين من خصص
آيات الربا بعموم آيات الأمر بالإحسان وهذه طريقة إذا سلكت كانت قوية **مسألة** في الصرف ومما انفردت
به الإمامية تجويزهم أن يبتاع الإنسان من غيره متاعا أو غيره نقدا أو نسيئة معا على أن يسلفه البائع شيئا
أو يقرضه مالا إلى أجل أو يستقرض منه وأنكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه ودليلنا على صحة ما ذهبنا إليه
الإجماع المتردد ولأن الله تعالى أحل البيع بالإطلاق وهذا البيع الذي أشرنا إليه داخل في جملة الظاهر و
القرض أيضا مباح واشتراطه في عقد البيع غير مفسد له ولسنا ندري من أي جهة حظر المخالفون ذلك
وإنما يرجعون إلى الظنون والحسبانات التي لا يرجع في الشرع إلى مثلها ولا خلاف بينهم في أنه لو لم يشترط
القرض عند عقد البيع ثم رأى بعد ذلك أن يقرضه ذلك كان جائزا وأي فرق بين أمر يشترطه أو لا
مسألة ومما أيضا انفردت به الإمامية القول بأنه يجوز أن يكون للإنسان على غيره مال إلى أجل
فيتفقا على تعجيله بأن يقبضه من بعضه ولا يشبه ذلك تأخير الأموال عن آجالها بزيادة فيها
لأن ذلك محظور بلا خلاف وخالف باقي الفقهاء في ذلك وسووا بين الأمرين في التحريم دليلنا على ما ذهبنا إليه
الإجماع المتقدم ذكره وأيضا فإن تصرف الإنسان فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا أن الذي
له المؤجل المالك يصح تصرفه فيه فيجوز له أن يحط منه كما يجوز له أن يسقطه عمن عليه أيضا هذا الذي
هو مالك التصرف فلذلك يقبضه كله إن يؤخره إلى أجله ولا خلاف في أنه لو قبض بعضه أو أبرأه من الباقي

مرتضى

من غير اشتراط لكان ذلك جائزا وأي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط

كتاب الشفعة

مسألة ومما انفردت به الإمامية إثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع و
عروض وحيوان كان ذلك مما يحتمل القسمة أو لا يحتملها وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأجمعوا على أنها لا تجب
إلا في العقارات والأرضين دون العروض والأمتعة والحيوان وقد حكي عن مالك خاصة أنه قال إذا كان
طعام أو ثياب بين شريكين فباع أحدهما حصته فلشريكه الشفعة ثم اختلف أبو حنيفة والشافعي فقال أبو حنيفة
تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها وأسقط الشافعي الشفعة عما لا يحتمل
القسمة ويلحق الضرر بقسمته دليلنا على صحة مذهبنا إجماع الإمامية على ذلك فإنهم لا يختلفون فيه
ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بكل خبر يروونه عن الرسول صلى الله عليه وآله في إيجاب الشفعة
مطلقا كروايتهم عنه عليه السلام أنه قال الشفعة فيما لم يقسم ولأنهم يروونه عنه صلى الله عليه وآله
من قوله الشفعة في كل شيء والأخبار في ذلك كثيرة جدا ومما يمكن أن يعارضوا به أن الشفعة عندكم
إنما وجبت لإزالة الضرر عن الشفيع وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الأمتعة والحيوان فإذا قالوا
حق الشفعة إنما يجب خوفا من الضرر على طريق الدوام وهذا المعنى لا يثبت إلا في الأرضين والعقارات
دون العروض قلنا في الأمتعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء الأعراض والأرضين كالياقوت وما أشبهه
من الحجارة والحديد فيدوم الاستضرار بالشركة فيه وإنهم لا يوجبون فيه الشفعة وبعد فإن إزالة
الضرر الدائم أو المنقطع واجبة في العقل والشرع وليس يجب أن تكون مختصة بالمستمر دون المنقطع
فلو كان الباري بالشركة في العروض منقطعا على ما ادعيتم لكانت إزالته واجبة على كل حال فأما علة
الشافعي في وجوب الشفعة بأن على الشريك من الضرر بأجرة القاسم متى طلب القسمة فينتقض بالعروض
لأن هذا المعنى ثابت فيها وربما ضم إلى هذه العلة أن القسمة تؤدي إلى الضرر من حيث يحتاج الشريك
إلى أن يعيد مرافقه وحصته بأن كان هذا كان واحدا وكذلك البالوعة وما أشبههما وهذا ليس بشيء
لأن الشفيع قد يجب فيه الاحتياج فيما لحقه من ذلك كالأرض الخالية من أبنية والحصص التي
قسمت كان في كل واحد منها ما كان يحتاج إليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك فبطلت هذه العلة أيضا
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الشفعة إنما تجب إذا كانت الشركة بين اثنين فإذا زاد
العدد على اثنين فلا شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوجبوا الشفعة بين الشركاء قل عددهم أو كثر
دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وأيضا فإن حق الشفعة حكم شرعي والأصل انتفاؤه وعلمنا وجوبه
بين الشريكين بإجماع الأمة فانتقلنا بهذا الإجماع عن حكم الأصل فيما زاد على الاثنين بأقل ما يجب أن يكون

وذلك على حكم الاصل فان قيل الذي قد ورد في رواياتكم التي تختصون بها عن ائمتكم عليهم السلام ان
الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على ان الشفعة تثبت فيما زاد على الاثنين وروي عن ابي عبد الله
انه قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن ولفظ الشركاء يقع
على اكثر من اثنين قلنا هذه كلها اخبار احاد وقد بينا انها لا توجب علما من الاخبار ما ليس بمتواتر ولا يثبت به
الاحكام الشرعية على ما بيناه في غير موضع ويمكن تاويل ظواهر الاخبار بان يحمل قوله الشفعة على عدد
الرجال انها انما تجب بالشركة مهما زادت سهام احد الشريكين على سهام الآخر او نقصت والمعتبر انما
هو بالشركة لا بمبالغ سهامهم ويحمل لفظ الرجال على الشركاء في الاملاك الكثيرة لا في ملك واحد ويجوز
حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على احد وجهين اما على قول من يجعل اول الجمع الاثنين
او على سبيل المجاز كما قال تعالى فان كان له اخوة وتاويل الخبر الثاني داخل فيما ذكرناه فاما الخبر
الذي وجد في روايات اصحابنا انه اذا سمح بعضهم بحقه من الشفعة فان لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه
فيمكن ان يكون تاويله ان الوارث لحق الشفعة اذا كانوا جماعة فان الشفعة عندنا تورث متى
سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا لا يدل على ان الشفعة في الاصل تجب لاكثر من شريكين
فان قيل قد ادعيتم اجماع الامامية وابن الجنيد يخالف في هذه المسألة ويوجب الشفعة في الحصة
مما زاد على اثنين ولما اعتبر الاثنين في الحيوان خاصة على ما حكيته عنه في جواب مسائل اهل الموصل
السبع الفقهية فاما اجماع الامامية قد تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع من
كتبنا ان خلاف الامامية ان تعين في واحد او جماعة معروفة بمثل اليها لم يعتد بخلافه مسألة
ومما ظن انفراد الامامية به القول بانه لا شفعة لكافر على مسلم واكثر الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر
ولا فرق بينه وبين المسلم وقد حكي عن ابن حي انه قال لا شفعة للذمي في امصار المسلمين التي ابتداها
المسلمون لانه لا يجوز لهم سكناها والا فكما لهم الشفعة في القرى وانفراد قول الامامية عن قول
ابن حي باين الا انه قد حكي عن الشعبي واحمد بن حنبل انهما اسقطا شفعة الذمي على المسلم
وهذا منهما موافقة للامامية والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتكرر ذكره قوله تعالى لا
يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومعلوم انه تعالى انما اراد انهم لا يستوون في الاحكام والظاهر يقتضي
العموم الا ما اخرجه دليل قاطع فان قيل اراد بالنعيم والعذاب بدلالة قوله تعالى اصحاب الجنة هم
الفائزون قلنا انه بنى الكلام على اصول الفقه ان تخصيص احدى الجملتين لا يقتضي تخصيص
الاخرى وان كانت متعقبة لها ومما يمكن الاستدلال به ان الاصل انتفاء الشفعة عن المبيعات

لان حكم الشفعة حكم شرعي وما يثبت من الشفعة للمسلم على الكافر والكفار بعضهم على بعض اثبتناه بدليله
وبقي الباقي على حكم الاصل ومما يمكن ان يعارضوا به في هذه المسألة ما يروونه ويوجد في كتبهم عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله لا شفعة لكافر وفي خبر آخر لا شفعة لذمي على مسلم مسألة ومما ظن انفراد الامامية
به ان حق الشفعة لا يسقط الا بان يصرح الشفيع باسقاط حقه ولا يكون مسقطا لحقه في حال علمه من الطلب
وهذا القول احد اقوال الشافعي الاربعة لان له اقوالا اربعة احدها ان طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها انها
قد تثبت الى ثلاثة ايام وثالثها انها تجب على التابيد الى ان يصرح بالعفو وهذا وفاق الشيعة ورابعها انه ثابت
الى ان يعرض او يصرح بالعفو ويحكى ايضا عن شريك انه قال اذا علم فلم يطلب فهو ايضا على شفعته وهذا
ايضا موافقة للشيعة الامامية وباقي الفقهاء على خلاف ذلك لان ابا حنيفة واصحابه وابن حي يذهبون
الى انه متى لم يطلبها ساعة يعلم بطلت شفعته وقال الحسن بن زياد اذا اشهد انه على شفعته ولم يتبعها بالعنه
ومن ان يصل الى القاضي فقد ابطل شفعته قال ابو الحسن ولما ابو حنيفة فقال له ثلاثة ايام وروى محمد عن
ابي حنيفة انه على شفعته ابدا بعد الشهادة وقال محمد اذا تركها بعد الطلب شهرا بطلت وقال ابو يوسف
اذا امكنه ان يطلب عند القاضي او ياخذ فلم يفعل بطلت وقال ابن ابي ليلى اذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلثا
وقال الشعبي يوما وقال البتي ثلاثا وقال مالك اذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال بطلت والسنة ليست بكثيرة
وله ان ياخذ واحدا في الحاضر فاما الغائب فلا تبطل شفعته وان طال الا ان ابطلت شفعته وذكر المعافى
عنه ثلاثة ايام وقال الاوزاعي والليث وعبد الله بن الحسن والشافعي ان لم يطلب حتى علم بطلت وقد تقدم
ما اقوال الشافعي المختلفة في هذه المسألة وان كان هذا القول الذي ذكرناه اظهرها وقال الشعبي
من بيعت شفعته وهو شاهد لم ينكر فلا شفعة له والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن
ان يقوي ذلك بان الحقوق في اصول الشريعة وفي العقل ايضا لا تبطل بالامساك عن طلبها وكيف خرج حق
الشفعة عن اصول الاحكام العقلية والشرعية الا ترى ان من لم يطالب بدينه او بما يطالب بدينه فان حقه
ثابت لا يبطل بالتقاعد عن الطلب فان قالوا هذه حقوق غير متجددة وحق الشفعة متجدد قلنا الفرض متجدد
لان من حل له الدين فقد تجدد له حق لم يكن ستة ولو ترك المطالبة لم يبطل الحق وكذلك من نزل اليه
قريب له من الحال الميراث وعلم بذلك ثم لم يطالب بالميراث سنين لم يبطل الحق ونظاير ذلك
اكثر من ان تحصى فان قيل هذا الذي ذهبتم اليه يفضي الى الاجحاف بالمشتري لان الحق اذا لم يطالب به لم يكن
للمشتري من التصرف في المبيع وهو ممنوع منه لانه لا يأمن ان الشفيع اذا طالبه بالشفعة امره بان له ذلك
وهذا ضرر داخل على المشتري قلنا يمكن ان يحترز المشتري من هذا الضرر بان يعرض المبيع على الشفيع

ويبذل التسليم إليه فهو بين أمرين إما أن يتسلم أو يتدارك شفعته فيزول الضرر عن المشتري بذلك
وإذا فرط فيما ذكرناه وتضرر من ضرره فيصل الضرر إليه فهو المدخل الضرر على نفسه فإن قيل كيف تدعون
الأدلة في أصول الشريعة حتى يجب على الفور ويسقط التأخير حق الرد بالعيب يجب على الفور ومتى تأخر بطل
قلنا المعنى في حق الرد بالعيب أنه ربما كان في تأخيره إبطال المعنى من حيث يخفى أمارات العيب ولا تظهر فيقع الشبهة
في وجود العيب فلزمت المبادرة إلى الرد لهذا المعنى وذلك غير موجود في حق الشفعة لأنه يجب بعقد البيع وذلك
مما لا يجوز أن يتغير ولا يخفى في وقت ويظهر في آخر مسألة ومما انفردت الإمامية القول بأن لإمام
المسلمين وخلفائه المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين أو على المساجد ومصالح
المسلمين وكذلك كل ناظر بحق في وقف من وصي وولي له أن يطالب بشفعته وخالف باقي الفقهاء في ذلك
والدليل على صحة مذهبنا الإجماع المتردد ويمكن أن يقال للمخالف على سبيل المعارضة لما الشفعة إذا كانت
إنما وجبت لدفع الضرر فأولى الأشياء أن يدفع بها الضرر عن حقوق الفقراء ووجوه القربات فإن قالوا الوقف
لا مالك له ما يندفع الضرر عنه بالمطالبة بشفعته قلنا إذا سلم أنه لا مالك له مختص فهذا المستنفع بها مستحق
ويرجع إلى المشاركة فيها أهل الوقوف ومصالح المسلمين إنما يجب من دفع الضرر عنهم مثل ما يجب من دفع الضرر
عن الآدميين

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بأن من وهب شيئا لغيره غير قاصد به ثواب الله تعالى ووجهه جاز له الرجوع
فيه ما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك بين الأجنبي وذي الرحم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة
وأصحابه إذا وهب لذي رحم محرم لم يرجع وإن وهب لامرأته لم يرجع وكذلك المرأة لزوجها وإن وهب لأجنبي
رجع إن شاء ما لم يثب منها أو يزد في نفسه وذكر هشام عن محمد عن أبي حنيفة إذا علم الموهوب له
وقال الحسن بن زياد إن علمها الموهوب له القرآن والكتابة والمشط فحدث ذلك فله أن يرجع فيها
وقال أبو يوسف لا يرجع وقال عثمان البتي في الرجل يعطي الرجل العطية لا يريد أن يتسع رفضيته جائزة
وليس له أن يرجع فيها وقال مالك من نحل ولده نحلا أو أعطاه عطاء ليس بصدقة فله أن يقبضها
إن شاء ما لم يستحدث الولد دينا من أجل العطاء فإذا صار عليه الدين لم يكن للوالد أن يقبض من ذلك
شيئا وكذلك إذا تزوج الفتاة بذلك المال أو كانت جارية فتزوجت بذلك فليس للأب أن يقبض
من ذلك شيئا قال مالك والأمر المجتمع عليه عندنا في بلدنا أن الهبة إذا تغيرت عند الموهوب له بالثواب
بزيادة أو نقصان فإن على الموهوب له أن يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في الواهب يكون
له ورثة مثل ما كان له من الثواب إن أثيب وروى الثوري عن ابن أبي ليلى قال للواهب أن يرجع في هبته

دون الشافعي وعند أصحاب أبي حنيفة لا يرجع الأجنبي إلا بتقبيضها أو يرجع الموهوب له وقال الثوري كقول أصحاب أبي
حنيفة في جميع ذلك وقال الأوزاعي لا يرجع فيما وهب لحي ولا يرجع الوالد النحلة ولا الأم ولا المرأة لما
لمن دونه ويرجع فيما سوى ذلك فإن كانت جارية قد تشعبت عند صاحبها أقيمتها يوم وهبها أو ترجع
المرأة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن بن حي إذا أريد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع إلا بقبض ولا يرجع فيما وهب
لذي رحم محرم فإن وهب لغير ذي رحم محرم يريد بها ثواب الدنيا فله أن يرجع فيها وقال الليث إذا وهب
للثواب رجع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المرأة فيما وهبت لزوجها إلا أن يكون سألها أن تهب له ثم
طلقها مكانها أو بعد ذلك بيوم أو نحوه وقال الشافعي لا يرجع في الهبة إلا الوالد فيما وهب لولده وقال داود
إنه على كل حال من وهب شيئا لغيره لم يجز الرجوع فيه ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب دليلنا على
صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتردد أنا قد دللنا بالإجماع من الأمة ولا اعتبار بداود فإن الإجماع
قد تقدمه وسبقه على أن عقد الهبة ولحقه القبض غير مانع من الرجوع وإنما اختلفوا في موضع جواز
الرجوع فذهب قوم إلى أن الرجوع إنما يجوز مع ذوي الأرحام دون الأجانب وذهب آخرون إلى أنه
يجوز مع الأجانب دون ذوي الأرحام وذهبت الإمامية إلى أنه يجوز مع الأجانب وذوي الأرحام
في المواضع كلها فقد ثبت بالاتفاق على أن قبض الهبة غير مانع من الرجوع على كل حال فمن ادعى أنه مانع
في موضع دون آخر فعليه الدليل الشرعي على اختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم ولا دليل على اختصاص موضع
دون آخر ولا يعتمد على أخبار آحاد ومقاييس يقتضي الظن ولا على من أحال علينا بمثله في ثبوت الأحكام
الشرعية فثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع في المواضع كلها وإن طعن عليهم بما يلحق من جهة فإن قالوا
لو جاز الرجوع في الهبة لجاز في البيع ودون سائر العقود قلنا سائر العقود ما أجمعت الأمة على جواز الرجوع
فيها على الجملة وإنما اختلفوا في مواضع فإن احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه فالجواب عن ذلك أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علما ولا عملا ولا
يثبت بمثلها الأحكام وهذا الخبر معارض بأخبار كثيرة يروونها عن النبي صلى الله عليه وآله من جواز
الرجوع في الهبة ولو سلم هذا الخبر على أنه يحمل على الاستقذار لا التحريم لأن ذلك مستهجن مستقذر
لا أنه من الكلب لا تحريم عليه فأما الخبر الآخر الذي يتضمن ذكر الكلب فهو إن كان مطلقا يرجع إلى
الكلب لأن الألف واللام يدلان على العهد وليس ههنا عهد فيه التحريم في قيئه إلا الكلب ولا فرق
بين أن يقول كالعائد في قيئه وبين أن يقول كالكلب يعود في قيئه على أنا لو حملنا اللفظ العام على الجنس
والعموم لدخل فيه الكلب لأن أصل التناول لا يجوز حمل المراد على التحريم لأن الكلب لا يتناقض في الكلب فلا يثبت تحريمه

على الاستظهار والاستحباب وحوشاً في كل حال فان قيل كيف يصح لكم ان يجتمع جواز الرجوع في الهبة
مع القول بانها تملك بالقبض قلنا غير ممتنع اجتماع ذلك كما ان المبيع اذا شرط فيه الخيار يكون مملوكة
كانه مملوك بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتا فكذلك قول الملك مع ثبوت حق الخيار فما نقول في هبة
مستقر قلنا نحن نقول في هبات الرحم مع ثبوت حق الرجوع مثل ما نقول في نحو هذا ما يعرف مسألة
وفي الهبة ايضا مما انفردت به الامامية ان من وهب شيئا في مرضه الذي مات فيه اذا كان عاقلا مميزا
تصح هبته ولا يكون من الثلث بل يكون من صلب المال وخالف باقي الفقهاء وذهبوا الى ان الهبة في مرض
الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد ولان تصرف العاقل في ماله جائز وما لم يتعلق الورثة
بالموت فهي حق لصاحبه جائز ولذلك صح بالاطلاق فتضمن جميع المال نفسه في الاكل والشرب فان قيل
اي فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض قلنا الهبة حكمها منجز في الحال وماله في حال الحياة
حق له دون الوارث والوصية حكمها موقوف على الوفاة وبعد الوفاة قد تعلق حق الورثة بمال الموروث
فوجب ان تكون محسوبة من الثلث مسألة في الاجارات ومما انفردت به الامامية بان الصناع
كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون للمتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن
دفعه او تقوم بينة بذلك وهم ايضا ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد وغير تعد وسوآء كان
الصانع مشتركا او غير مشترك ومعنى الاشتراك هو ان يستاجر الاجير على عمل في الذمة فيكون لكل احد
ان يستاجره ولا يختص بعضهم دون بعض ومعنى الاجير المنفرد هو ان يستاجر للعمل مدة معلومة فيختص
المستاجر بنفسه تلك المدة ولا يصح لغيره استيجاره فيها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة
واصحابه لا ضمان على الاجير المشترك الا فيما جنته يده وعندهم لا ضمان عليه فيما جنته يده ايضا الا
ان يخالف وقال ابو يوسف ومحمد وعبيد الله بن الحسن يضمن الا ما لا يستطاع الامتناع منه كالحريق
وموت الشاة واللصوص الغالبين وقال الثوري يضمن في اللصوص ايضا وقال مالك يضمن القصار الا ان
يقوم من امر الله تعالى مثل الحريق والسرق والضياع اذا قامت عليه بينة ويضمن قرض الفار اذا لم يقم بينة
واذا قام بينة انه قرض الفار من غير تضييع لم يضمن وقال الاوزاعي يضمن القصار من الحريق والاجير المشترك
ضامن اذا لم يشترط له انه لا ضمان عليه وقال الحسن بن حي من اخذ الاجرة فهو ضامن تبرا او لم يتبرا ومن اعطي
الاجرة فلا ضمان عليه وان شرط له الضمان يضمن الاجير المشترك من عدو حارب او موت وهذا القول من ابن حي
كانه موافق للامامية لانه ان ضمنه الاجير المشترك والخاص فهو موافق لهم وان كان يعني المشترك دون
الخاص فهو خلاف الا انه يخالف للامامية على كل حال في قوله من اعطي الاجرة فلا ضمان عليه وان شرط

لان عندنا

لان عندنا ان شرطه كان الضمان عليه بالشرط وان اعطي الاجرة وقال الليث الصناع كلهم ضامنون لما افسدوا
او هلك عندهم وهذا ايضا كموافقة الامامية اذا اراد الصناع من كان مشتركا وخاصة وللشافعي قولان احدهما
يضمن والاخر لا يضمن الا ما جنت يده دليلنا على صحة مذهبنا السالف الاجماع المتردد وايضا من خالفنا في هذه
المسئلة على تباين اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي
العلم فقولنا اولى على كل حال ويمكن ان يعارضوا بما لانه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلعم
من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ان المتاع على كل حال واذا خصصوا احتاجوا الى
دليل ولا دليل لهم على ذلك مسألة في الوقوف ومما انفردت به الامامية القول بان من وقف وقفا جاز
له ان يشترط انه ان احتاج اليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه والقول ايضا بان الوقف متى
حصل له الخراب بحيث لا يجدي نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه وان ارباب الوقف
متى دعتهم ضرورة شديدة الى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يجيزوا اشتراط الواقف لنفسه ما ذكرناه واجمعوا على الوقف على كل حال من الاحوال الا ما رواه بشر
عن ابي يوسف في سنة اثنين وتسعين انه ان جعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف وان يجعل ذلك
في وقف افضل منه جاز وان مات قبل ان يختار ابطال معنى الوقف على سبيله قال وقال ابو يوسف
بعد ذلك لا يجوز الاستثناء في ابطال الوقف والوقف جائز والشرط باطل دليلنا اتفاق الامامية ولان كون
الشيء وقفا تابع لاختيار الواقف وما يشترطه فيه فاذا شرط لنفسه ما ذكرناه كان ذلك بما اشترطه الحبس
لم يخرج بهذا الشرط بعينه من كونه وقفا وحبسا وخارجا عن ملكه وليس كذلك ما ينافي الشروط لانه لا تنافي
بينهما بين كونه كذلك وقفا قلنا الحي الذي لا يحدث فيه شيئا قبل كونه وقفا لا يمتنع ان يجري الرجوع فيه ما اخرجه على
حتى مات قبل الموت هو ايضا في ذلك وانما حكمه كحكم ما كان مستفادا قبل عقد الوقف وكيف يكون
ذلك نقضا للحكم وقد بينا ان الحكم باق فان قيل لو جاز دخول هذا الشرط في الوقف لجاز دخول مثله
في العتق قلنا هذا قياس وقد بينا ان القياس لا يصح اثبات الاحكام الشرعية به وبعد فان الفرق بين
العتق والوقف ان العتق عندنا لا يصح دخول شيء من الشروط فيه وليس كذلك الوقف لان الشرائط
تدخله مثل ان يقول هذا وقف على فلان فاذا مات فعلى فلان ويجري هذا المجرى واذا دخله الشرط
جاز دخول الشرط الذي ذكرناه فان قيل قد حكى الفقيه على ابن الجنيد فيما ذكره من ذكر انه لا يجوز للواقف
ان يشترط لنفسه بيعه لعلة يحس من الحي وكذلك في من هو وقف عليه انه لا يجوز له بيعه قلنا
لا اعتبار بابن الجنيد وقد تقدمه اجماع الطائفة وتأخر ايضا عنه وانما عول في ذلك على ظنون له وحسبان

واختيار شاؤ فلا يلتفت الى مثلها فاما اذا استأصل الرقيق بحيث لا يهتدي نفعا او وجعت اربابه الضرورة
الى ثمن لسد فقرهم فالاحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لانه انما جعل لمنافعهم فاذا بطلت منافعهم
منه فقد انتقض الغرض فيه ولم يبق نفعة فيه الا في البيع الذي ذكرناه مسألة في الشركة ومما
انفردت به الامامية القول بان الشريكين مع تساوي ماليهما اذا تراضيا بان يكون لاحدهما من الربح اكثر
من الآخر جاز ذلك وكذلك اذا تراضيا بان لا وضيعة على احدهما او ان عليه من الوضيعة اقل مما على الآخر
جاز ايضا وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي لا يجوز ان يشتركا ويتساويا في الربح مع التفاضل
في المال ولا التفاضل في الربح مع التساوي في المال وان شرطا ذلك فسدت الشركة وقال ابو حنيفة جاز
التفاضل مع الربح وان كان خلط المال متساويا وقال اذا كان راس المال من عند احدهما الالف ومن
الآخر الالفين على ان العمل بينهما نصفان والربح نصفان فلا خير فيه فالشركة ولا يجوز نقض التفاضل
في الربح مع التساوي في رؤس الاموال وقالت الجماعة ان الوضيعة على قدر المالين وشرط الفضل
باطل ودليلنا الاجماع المتكرر وايضا فان الشركة بحسب ما اشترطا فيه واذا اشترط التفاضل في الربح
وجب جوازه خلاف ابي حنيفة يجيز اشتراط التفاضل في الربح فيلزمه جواز مثل ذلك في الوضيعة
لانه يجري مجرى قول احدهما لصاحبه لما اخرج من المال معي على هذا فاسد لان النقلنا انما الماهر فيه
هو ان يقول لما له لك من هذه البضاعة مع تساويهما فهو ما يجوز الى ما له الا انفقه بحب وقد وجب
بان يكون صالح خاصة فلا مانع من ذلك ويلزم ابا حنيفة اذا اجرى التفاضل في الوضيعة مجرى قول احدهما
لصاحبه ما هلك من مالك فهو علي لان لا يجوز التفاضل في الربح لانه يجري مجرى ان يقول له ما
من الربح فهو لك وكذلك لا ضمان ولقابلنا ان احد الامرين جاز الآخر مثله مسألة ومما انفرد به الشيعة
الامامية ان الشركة لا تصح الا في الاموال ولا تصح في الابدان والاعمال ومتى اشترك اثنان في عمل كصناعة
على ان ما يحصل من اجرتهما اسهم الاجل الاختلاط كان الصلح بينهما واذا دفع رجل الى تاجر مالا ليتجر له
به على ان الربح بينهما لم ينعقد بينهما بذلك شركة وكان صاحب المال بالخيار ان شاء اعطاه ما شرطه
وان شاء منعه منه وكان له عليه اجرة مثله وكذلك اذا اعطى الانسان غيره ثوبا ليبيعه وشرط له
فيه شيئا من الربح فهو بالخيار ان شاء امضى شرطه وان شاء رجع فيه وكان عليه في بيع الثوب اجرة
مثله في البيع وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه يجوز شركة الابدان والصناعات
اتفقت او اختلفت عملا في موضعين او موضع واحد ولا يجوز في الاحتطاب والاصطياد ونحوهما وروى
ابو يوسف عن ابي حنيفة انه كلما يجوز فيه الوكالة يجوز فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة

فانه

فانه يرسل كلبا جميعا او الحد جاء مهما احصل من فضل فهو بينهما نصفان وقال مالك يجوز الشركة على ان يحتطبا
ويصطادا اذا كان عملا جميعا في موضع واحد وكذلك اذا اشتركا في صيد البزاة او الكلاب اذا كان الكلب
والبازي بينهما نصفين وقال مالك لا يجوز الشركة بين حداد وقصار ولكن يجوز في صناعة واحدة اذا عملا
فيها في موضع واحد فان عملا في موضعين او كانا صناعتين لم تجز الشركة وقال مالك يجوز ان يشترك
المعلمان في تعليم الصبيان اذا كانا في مجلس واحد وان تفرقا في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن
ابن حي والليث شركة الابدان جائزة في الاعمال وقال الليث وان مرض احدهما لم يكن للمريض شيء من عمل
الصحيح الا ان يشاء الصحيح ان يشركه في عمله وقال الشافعي لا يجوز الشركة الا بالدراهم والدنانير ويخلط
المالان وهذا يدل على انه لا يجيز شركة الابدان لان المالين لم يتميز في ذلك الى ما يقول الامامية من ان
المال لا يدخل في الشركة منفردا ولا مجتمعا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان سبيل
من خالفنا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على الظنون والحسبان والراي والاجتهاد ونحن انما
فيما نذهب اليه فيها الى توقيف من ائمتنا واولي مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من رهن
حيوانا حاملا فاولاده خارجون عن الرهن فان حمل الحيوان في الارتهان كان اولاده رهنا مع امهاتهم
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة اذا ولدت المرهونة عند المرتهن دخل ولدها في الرهن وكذلك
اللبن والصوف وثمرة النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن ابن حي وقال مالك ما حدث من ولد فهو رهن
وليست الثمرة التي لم تبد رهنا مع الاصل وقال الليث اذا كان الدين حالا دخلت الثمرة في الرهن فان كانت
الى اجل فالثمرة لصاحب الاصل ويدعي عنه انه لا يدخل فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن وقال الشافعي
لا يدخل الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن ومن تامل هذه الاقوال على اختلافها علم ان قول الشيعة
منفرد منها والذي يدل على صحة الطريقة التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه بلا فصل مسألة
في الاجارة ايضا ومما انفردت به الامامية القول بان من استاجر من الانسان شيئا بمبلغ بعينه
فيؤاجره المستاجر باكثر منه الا اختلف النوعان كان استاجره بدينار فانه يجوز له ان يؤاجره باكثر
قيمة الدينار من الحنطة والشعير وما اشبه ذلك وكذلك يجوز ان يستاجره بدينار ويؤاجره باكثر درهما
لان الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا ان لم يحدث فيما استاجره حدثا يصلح به فان زاد فيما استاجره
شيئا مصلحة جاز ان يؤاجره باكثر مما استاجره على كل حال من غير تخصيص وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز للمستاجر ان يؤاجر ما استاجره قبل القبض ويجوز بعد القبض بمثل
اجرة او ان تصدق بالفضل الا ان يكون اصلح فيه شيئا او بنى فيه بناء وهو قول الثوري والاوزاعي والحسن

ابن حي وقال مالك والبتي والليث والشافعي لا بأس ان يواجره باكثر ولا يتصدق بشيء ودليلنا على صحة ما ذهبنا
اليه بعد الاجماع المتردد ان المستأجر مالك للمنافع وقد اباحت الشريعة ملك المنافع فجرى مجرى ملك
ملك الاعيان في جواز التصرف فيها فلما كان له ان يتصرف في ملكه بحسب اختياره من زيادة او نقصان
والاصل في العقول والشريعة جواز تصرف المالك في ملكه الا ان يمنع مانع ولا مانع ههنا مما ذكرناه مسئلة
في السيرة ومما انفردت به الامامية القول بان من حارب الامام العادل وبغى عليه وخرج عن الائتمام
طاعته يجري مجرى محارب النبي صلعم وخالع طاعته في الحكم عليه بالكفر وان اختلف احكامهما من وجه
آخر في المناكحة والموارثة وكيفية الغنيمة من اموالهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب المحصلون منهم
والمحققون الى ان محارب الامام العادل فاسق يجب البراءة منه وقطع الولاية عنه من غير انتهاء الى الكفر
وذهب قوم من حشوية اصحاب الحديث الى ان الباغي مجتهد وخطاؤه يجري مجرى الخطأ في سائر مسائل الاجتهاد
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان الامام عندنا يجب معرفته ويلزم طاعته
كوجوب المعرفة بالنبي صلى الله عليه وآله ولزوم طاعته وكالمعرفة بالله تعالى وكما ان جحد تلك المعارف
والشك فيها كفر وكذلك هذه المعرفة وايضا فقد دل الدليل على وجوب عصمة الامام من كل القبائح
وكل من ذهب الى وجوب عصمته ذهب الى تكفير الباغي عليه والخالع لطاعته والتفرقة بين الامرين خلاف
اجماع الامة فان قيل لو كان من ذكرتم بالغا الى حد الكفر يجب ان يكون مرتدا وان تكون احكامه احكام
المرتدين واجمعت الامة على ان احكام الباغي تخالف احكام المرتد وكيف يكون مرتدا من يشهد الشهادتين
ويقوم بالعبادات قلنا ليس يمتنع ان يكون الباغي له حكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب
العظيم وان كانت احكامه الشرعية في مناكحته وموارثته وغير ذلك تخالف احكام المرتد كما ان الكافر
والذمي يشارك الحربي في الكفر والخروج عن الايمان وان اختلفت احكامهما الشرعية فاما اظهار الشهادتين
فليس بدلالة على كمال الايمان الا ترى ان من اظهرهما وجحد وجوب الفرائض والعبادات لا يكون مؤمنا بل كافرا
وكذلك المشبهة يقيمون العبادات من صلاة وغيرها ومن جحد اكثر العبادات او جحد امامة امام زمانه
وكفرتم لا ينفعه ان يقوم بعبادة اخرى من صلاة وغيرها فاما ما يذهب اليه قوم من غفلة الحشوية
من عذر الباغي والمحارب باجتهاد فمن الاقوال البعيدة من الصواب ومن المعلوم ضرورة ان الائمة
الطبقة في الصدر الاول على حكم الشهادة على امير المؤمنين عليه السلام بمحاربيه والبراءة منهم ولم يقم لهم
احد في ذلك عذرا وهذا المعنى قد شرحناه في كتبنا وضحناه وبلغنا فيه النهاية وهذه الجملة ههنا كافية
فان اعترض المخالف بما ذكرناه بالخبر الذي يروونه مسعر بن سليمان عن عبد الرحمن بن الحكم الغفاري

عن عمه

عن عمه بنت اهبان ابن صيفي قالت جاء علي عليه السلام الى ابي فقال الا تخرج معنا فقال ان خليلي
امرني اذا اختلف الناس ان اتخذ سيفا من خشب وايضا الخبر الذي يروى عن ابي ذر رحمه الله قال قال رسول
صلى الله عليه وآله كيف بك اذا رأيت احجار الزيت وقد غرقت بالدم قال قلت ما اختار الله لي ورسوله قال
تلحق او قال عليك بمن انت منه قلت افلا آخذ سيفي واضعه على عاتقي قال شاركت القوم اذا قال قلت فما تأمرني
يا رسول الله قال الزم بيتك قلت فان دخل على بيتي قال فان خفت ان يبهرك شعاع السيف فالق
رداءك على وجهك يبوء باثمه واثمك قلنا هذان الخبران واشباههما لا يرجع بهما عن العلوم والمقطوع بادلته
وهي معارضة باخبار اظهر منها واقوى واولى من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحق ومعونة الامام
العادل وعلى محاربه او نحو ذلك كما رواه الخاص والعام والولي والعدو من قوله عليه السلام حربك يا علي
حربي وسلمك سلمي وقد علمنا انه عليه السلام لم يرد ان نفس حربه حربه بل اراد تساوي الاحكام
فيجب ان يكون احكام محاربه هي احكام محاربي النبي صلعم الا ما خصه الدليل وما روي ايضا من قوله
اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ولانه عليه السلام لما استنصر في قتال اهل الجمل وصفين والنهروان
اجابه الامة باسرها وجميع الصحابة واعيان التابعين وسارعوا الى نصرته ومعونته ولم يحتج احد عليه بشيء
مما تضمنه هذان الخبران الخبيثان الضعيفان على ان الخبر الاول قد روي عن علي خلاف هذا الوجه
لان رهدم ابن الحارث قال قال لي اهبان قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله يا اهبان اما انك ان بقيت
بعدي سترى في اصحابي اختلافا فان بقيت الى ذلك اليوم فاجعل سيفك يا اهبان من عرجون وقد
يجوز ان يراد بالاختلاف الذي يرجع الى القول والمذاهب دون المقاتلة والمحاربة على ان هذا الخبر
لا يمنع من قتال اهل الردة عند بغيهم ومجاهرتهم وايضا غير مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة
الامام فاما الخبر الثاني فمما يضعفه ان ابا ذر رحمه الله لم يبلغ الى وقعة احجار الزيت لان ذلك انما كان
مع محمد بن عبد الله بن الحسن في اول ايام المنصور وابو ذر مات في ايام عثمان فكيف يقول له الرسول
كيف بك في وقت لا يبلغ اليه على ان ابا ذر رحمه كان معروفا بانكار المنكر بلسانه وبلوغه فيه ابعد
الغايات والمجاهدة في انكاره وكيف نسمع عن الرسول صلى الله عليه وآله ما يقتضي خلاف ذلك مسئلة
ومما كانت الامامية منفردة به القول بان من سب النبي صلعم مسلما كان او ذميا قتل في الحال وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه من سب النبي او عابه وكان مسلما فقد صار مرتدا وان كان ذميا
عزر ولم يقتل وقال ابن القسم عن مالك من شتم النبي صلعم من المسلمين قتل ولم يستتب ومن شتم النبي
من اليهود والنصارى قتل الا ان يسلم وهذا القول من مالك موافق لقول الامامية وقال الثوري

الذمي حين رده ذكر عن ابن عمر انه يقتل وروى الوليد بن مسلم عن الاوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله صلعم
من اهل الذمة يستتاب فان تاب نكل وان لم يتب قتل وقال لا يضرب ما شيء حتى اذا هو برئ ضرب بمائة ولم يذكر
فرقا بين المسلم والذمي وقال الليث في المسلم يسب النبي انه لا يناظر ولا يستتاب ويقتل مكانه وكذلك
اليهودي والنصراني وهذه موافقة للامامية وقال الشافعي ويشترط على الصالحين من الكفارات من ذكر
كتاب الله عز وجل او محمدا رسول الله صلعم بما لا ينبغي او زنا بمسلمة او اصابها باسم نكاح او فتن مسلما عن دينه
او قطع عليه طريقا او اعان على اهل الحرب بدلالة على المسلمين او اوى عينا لهم فقد نقض عهده واحل
دمه وبرئت منه ذمة قال الطحاوي فهذا من الشافعي يدل على انه لو لم يشترط لم يحل دمه بذلك دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه هو الاجماع المتقدم ان من شتم النبي وعرضه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك
ولم يرد يقتل ولما الذمي ولم يكن بذلك مرتدا لان حقيقة الردة هي الكفر بعد الايمان والذمي
ما كان مؤمنا فصار كافرا بل كفره متقدم لكن هذا وان لم يكن منه ردة فهو خرق للذمة واستخفاف
بالشريعة ويوضع منها ومن اهلها ومع هذا بل من الائمة التي يحقن بها الدم يكون من هباء المؤمن الرحمن
الذي ذكرنا فقد لما احتج لمذهب اصحاب ابي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسئلة من قال
عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل رهط من اليهود على النبي صلى الله عليه وآله فقالوا السام عليك
قالت ففهمتها فقلت عليكم السام واللعنة فقال النبي صلعم مهلا يا عائشة فان الله يحب الرفق في الامر
كله فقالت يا رسول الله الم تسمع ما قالوا قال النبي عليه السلام قد قلت وعليكم قال المخالف
ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتدا يقتل ولم يقتلهم النبي صلى الله عليه وآله بذلك ومما احتج
به ايضا ما رواه شعبة عن هشام بن زيد عن انس بن مالك ان امرأة يهودية اتت النبي صلى الله عليه وآله
بشاة مسمومة فاكل منها فجيء بها فقيل الا نقتلها قال لا قال المخالف لا خلاف بين المسلمين ان من
فعل مثل ذلك بالنبي وهو ممن يحل الاسلام انه مرتد يقتل فالجواب عنه ان هذه اخبار آحاد
لا توجب علما ولا عملا ولا يعترض بها على ما ثبت بالادلة وهي معارضة باخبار كثيرة تقتضي قتل من
صفته مثل ما رووا من ذلك ما رواه ابو يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر ان رجلا
قال اني سمعت راهبا سب النبي فقال لو سمعته لقتلته انا لم نعطهم العهد على هذا ولم ينكر احد
على ابن عمر هذا القول فدل على وقوع الرضا به فاما ابدال المسلم بالسام فليس بصريح سب ولا شتم
ولو وقع من مسلم او ذمي ما اقتضى القتل ولما الشاة المسمومة فيجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وآله
اعتقد ان اليهودية ما علمت انها مسمومة فقد يجوز ان لا تكون بذلك عالمة وقد يجوز ايضا

ان كانت عالمة فقد يصح ان يكون عليه السلام راى درء القتل عنها لما استحقتها القتل من الضرب بين المسلمين فلما
ثبت ذلك ولهذا لا الاستخفاف بالقتل والمسلم كاليهودي في هذا الباب سوا كتاب سائر القضا
والشهادات وما يتصل بذلك ومما انفردت به الامامية بها على الظاهر مما انفردت به الامامية القول بان للامام
والحكام من قبله ان يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء وسوا علم الحاكم ما علمه قبل ذلك
وقد حكي ان مذهب ابي حنيفة يخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان ما شاهده الحاكم
من الافعال الموجبة للحدود قبل القضاء وبعده فانه لا يحكم فيها بعلمه الا القذف خاصة وما علمه قبل القضاء من
حقوق الناس لم يحكم فيه بعلمه فان علمه بعد القضاء حكم وقال ابو يوسف ومحمد يحكم فيما علمه قبل القضاء من ذلك
بعلمه بعد توليه سواء وقال الحسن بن حي يقضي بعلمه قبل القضاء وبعده يستحلفه في حقوق الناس وفي الحدود
لا يقضي بعد القضاء الا بعلمه حتى يشهد معه وقال ابن شبرمة وفي غيره رجل آخر وقال الاوزاعي في الامام يشهد عنده
رجل آخر على قذف رجل آخر انه يحده معه وقال شريح ارفعوا الى الامام فيقول واذا اشهد لك بحق لك
لا يقضي بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهدان سواه وقال ان ادعيت غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق
في حقوق الناس بعلمه حتى يكون شاهد آخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه وقال الشافعي يقضي بعلمه
في حقوق الناس وفي الحدود قولان لانه يقبل الرجوع فلو قرره قال ابن ابي ليلى من اقر عند القاضي في مجلس
الحكم بدين فان القاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد معه آخر والقاضي شاهد ثم وجد ذلك ما ثبت قوله
في الاصول عند انعقاد عليه القضاء فان قيل كيف تستجيزون ادعاء الاجماع من الامامية في هذه المسئلة وابو علي
ابن الجنيد يصرح بالخلاف فيها ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود قلنا
لا خلاف بين الامامية في هذه المسئلة وقد تقدم اجماعهم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد فيها
على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وكيف يخفى اطباق الامامية على وجوب الحكم بالعلم وهم ينكرون
توقف ابي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله صلعم بفدك لما ادعت انه نحلها ابوها ويقولون اذا كان عالما
بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعي الا حقا فلا وجه لمطالبتها باقامة البينة لان البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق
وكيف خفي على ابن الجنيد خبر الاعرابي وان عليه السلام كذبه بما قلت له اصدق رسول الله صلعم ثم اصبحت
يا علي فلا تعد الى مثلها ثم التفت الى القرشي وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لا ما حكمت به وروت الشيعة
ان عن ابن جميع عن الضحاك عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله من بيت عائشة فاستقبله
اعرابي ومعه ناقة فقال يا محمد اتشتري هذه الناقة فقال النبي صلى الله عليه وآله نعم بكم تبيعها يا اعرابي
باربعة دراهم فقال النبي صلعم ناقتك خير من هذا قال فما زال النبي صلى الله عليه وآله يزيد حتى اشترى الناقة

بأربع مائة درهم فلما دفع النبي صلعم الى الاعرابي الدراهم ضرب الاعرابي يده الى زمام الناقة فقال الناقة ناقتي والدراهم
دراهمي فان كان لمحمد شيء فليقم البينة قال فاقبل رجل فقال النبي صلعم ترضى بالشيخ المقبل قال نعم يا محمد فقال
النبي صلعم الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي فان كان
لمحمد شيء فليقم البينة فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك ان الاعرابي طلب البينة فقال له النبي
اجلس فجلس ثم اقبل رجل آخر فقال له النبي اترضى يا اعرابي بالشيخ المقبل قال نعم فلما دنى قال النبي صلى الله عليه
وآله اقض بيني وبين الاعرابي فقال تكلم يا رسول الله صلعم عليك قال النبي صلى الله عليه وآله الناقة ناقتي
والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول
لان الاعرابي يطلب البينة فقال النبي صلى الله عليه وآله اجلس حتى ياتي الله بمن يقضي بيني وبين الاعرابي
بالحق فاقبل علي عليه السلام فقال النبي صلى الله عليه وآله اترضى بالشاب المقبل قال نعم فلما دنى قال يا ابا الحسن
اقض بيني وبين الاعرابي فقال تكلم يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وآله الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي
فقال الاعرابي بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد شيء فليقم البينة فقال علي خل بين الناقة
وبين رسول الله صلعم فقال الاعرابي ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة فدخل علي عليه السلام فاشتمل
على قائم سيفه ثم اتى وقال خل بين الناقة وبين رسول الله صلعم قال ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة
قال فضربه ضربة فاجتمع اهل الحجاز على انه رمى براسه وقال بعض اهل العراق بل قطع منه عضوا فقال النبي
ما حملك يا علي على هذا فقال يا رسول الله نصدقك على الوحي من السماء ولا نصدقك على اربعمائة درهم وقال
ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي رضي الله عنه وقد روى هذا الخبر في كتابه المعروف
بمن لا يحضره الفقيه هذان الخبران غير مختلفين لانهما في قضيتين وكانت هذه القضية قبل القضية التي
ذكرها قبلها وقد روت الشيعة ايضا في كتبها اخبارا ان عليا عليه السلام مع شريح قاضيه في درع طلحة بن عبيد الله
لما قال له هذه درع طلحة اخذت غلولا يوم البصرة وطالبه شريح بالبينة على ذلك واحضار الحسن ابنه
وقنبر لما امره وقوله صلعم لشريح اخطات ثلاث مرات ورووا ايضا حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين
لما شهد للنبي صلى الله عليه وآله على الاعرابي فقال له النبي كيف شهدت بذلك وعلمته فقال من حيث علمت
انك رسول الله فمن يروي هذه الاخبار ويستحسن الحاكم ولا عليها كيف يجوز ان يشك في انه كان يذهب
الى ان الحاكم يحكم بعلمه فاما ما تعلق ابن جنيد به والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه زائدا على الاجماع المتردد
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فمن علمه الامام سارقا او زانيا قبل القضاء او بعده فواجب عليه ان يقضي فيه بالوجه الآية

من اقامة الحد واذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود اجازه في الاموال
ولم يجوزه احد من الامة في الحدود دون الاموال فان قيل وبم تزعمون ان المراد بقوله الزانية والزاني والسارق
والسارقة من علمتموه كذلك وعندنا يكون المراد من اقر عندكم بسرقة او زنا او شهد عليه الشهود قلنا من اقر
بزنا او شهد عليه الشهود لا يجوز ان يطلق القول بانه زان وكذلك السارق وانما حكمنا فيهما بالاحكام المخصوصة
اتباعا للشرع وان جوزنا ان يكون ما فعلا شيئا من ذلك والزاني في الحقيقة من فعل الزنا او علم ذلك وكذلك
السارق فيحمل الآية على العلم اولى من حملها على الشهادة والاقرار فان احتجوا بما يروى عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال لو اعطي الناس بدعاويهم لادعى ناس دماء قوم واموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من انكر
واخبر عليه السلام ان المدعي لا يعطى بمجرد دعواه بغير بينة فالجواب ان هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ثم اذا سلمنا
فانا نعلم ان الحاكم يحكم بالبينات لانه جعل البينة الاقرار او الاشهاد من حيث ثبات الامر وكشف فاقوى
منها العلم اليقين فالناس فرقوا بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه وهو على خلاف ذلك وقولهم ان الذي
علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لانه علم في حال لا ينفذ حكمه فيها فباطل لان العدلين اذا شهدا عند الحاكم بما
لا يجوز ان يكون علماه في حال فسقهما وكذلك يقبل شهادة العدل البالغ وان جاز ان يكون تحملها
في حال طفوليته فان قيل لو جاز للحاكم ان يحكم بعلمه لكان في ذلك تزكية لنفسه قلنا التزكية حاصلة
للحاكم بتوليته الحكم لمن ولاه ذلك بان الحكم فيما علمه ثم هذا لازم في حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود
لانه تزكية لنفسه ولا خلاف في انه يقبل بينة من جرحها فتسقط الشهادة ولا يكون ذلك تزكية
لنفسه فان قالوا الحاكم بعلمه يعرض نفسه للتهمة وسوء الظن به قلنا وكذلك اذا حكم بالبينة والاقرار فهو
معرض نفسه للتهمة فلا يلتفت الى ذلك لوقوع التهمة في غير موضعها لانه تقبل الشهادة والسكون الى عدالة
الشاهد مما يجوز ان يقع فيه شك للتهمة ووجدت لابن الجنيد كلاما في هذه المسألة غير محصل لانه لكن
نعتمد لانه لا يفرق بين علم النبي والنبي وبين علم خلفائه وحكامه لان علم العالم
بالمعلومات لا يختلف بعلم كل عالم للمعلوم يجب كحكم كل عالم به وكما ان الامام والنبي عليهما السلام اذا شاهدا
رجلا يزني او يسرق فهما عالمان بذلك علما صحيحا وكذلك من علم مثل علمهما من خلفائهما والقاضي في
ذلك بخبر وحجة على بطلان الحكم بالعلم ان الله تعالى قد اوجب اللعن بين الزوجين
حتى قال الحاكم بينهم وبين الكفار كالمواريث والمناكحة وكل الذبائح وقد حبس الله تعالى
ورسوله صلى الله عليه وآله على من كان يبطن الكفر ويظهر الاسلام وكان معلوما بين احكام الجميع المؤمنين حتى
من بينا كتمهم وكل ذلك باعيانهم الا انا لا نعلم ان الله تعالى قد اطلع النبي صلى الله عليه وآله

على مذهب المناظرين وكل من يظهر الايمان ويبطن الكفر من امته فان استدل على ذلك بقوله تعالى ولو نشاء
لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول فهذا لا يدل على وقوع التعريف وانما يدل على القدرة عليه
ومعنى قوله ولتعرفنهم في لحن القول اي لتستيقن ظنك ... ثم استدلالنا على انه عليه
السلام قد اطلع على البواطن انما هو ما ذكرناه من تحريم المناكحة والموارثة واكل الذبائح
انما يختص من اظهر الكفر دون من ابطنه ان يكون المصلحة التي تعلق بها التحريم والتحليل تعلقت
ما ذكرناه واوجب على النبي صلى الله عليه وآله ان يبين احوال من ابطن الردة والكفر لاجل هذه الاحكام التي ذكرناها لانها
تعلق بالمبطن وانما تعلق بالمظهر وليس كذلك الذي لو شرب الخمر والسرق ولان الحد فيهما الامور تتعلق
بالمبطن والمظهر على سواء لانه استحق بالفعلة التي اشترك فيها المبطن والمظهر مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان المتخاصمين اذا ابتدر احدهما بالدعوى بين يدي الحاكم وتشاحا في الابتداء بها وجب على الحاكم ان يسمع من الذي على
يمين خصمه ثم ينظر في دعوى الاخر وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يذهبوا الى مثل ما حكيناه والدليل على صحة
ذلك اجماع الطائفة عليه ولان من خالف ما ذكرناه انما اعتمد على الراي والاجتهاد دون النص والتوقيف
ومثل ذلك الرجوع فيه الى التوقيف اولى واحرى ووجدت لابن الجنيد لما روي عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم
عن ابي جعفر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى ان يتقدم في المجلس الكلام قال ابن الجنيد الا ان ابن محبوب فسر ذلك
في حديث رواه عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا تقدمت مع خصم الى وال
او قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم وهذا غلط من ابن الجنيد لان التاويل انما تدخل بحيث تشكل
الامور والاختلاف بين القوم انه بين القوم انما اراد يمين الخصم دون اليمين التي هي القسم اذا اوقفا مسألة
في تشاجر تبادرا الكلام بين يدي القاضي وتشاحا وارادا كل واحد منهما ان يبتدي على صاحبه فهما جميعا
مدعيان كما انهما جميعا مدعى عليهما فطلب المزية والتفرقة التي توهمها ابن الجنيد مسألة ومما انفردت
الامامية به في هذه الاعصار وان روي لها وفاق قديم القول بجواز شهادات ذوي الارحام والقرابات
بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على خبر يرويه
من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له ويجوز شهادة الوالد لولده وعليه ويجيز
شهادة الوالد لولده وعليه وقد رويت موافقة الامامية في ذلك عن عمر بن الخطاب وشريح والزهري
وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي وابي ثور وروى الساجي ان اياس بن معاوية اجاز شهادة
رجل لابيه واحد من الطالبين وكل من اجاز شهادة الابن للاب اجاز شهادة الاخ لاخيه وعن شريح وابن
سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وقتادة والثوري ومالك والشافعي وابو حنيفة وجمهور الفقهاء على ذلك

ولنا خالف

ولنا خالف الاوزاعي فذهب الى ان شهادة الاخ لاخيه لا تقبل وان كان عدلا وحكي عن مالك انه قال
ان شهد لاخيه في غير النسب قبلت وان شهد له في النسب فان كانا اخوين من ام فادعى احدهما انه من ابيه وشهد
له اخوه لم يقبل فاذا جاز شهادة الاقارب من النسب بعضهم لبعض جاز ذلك في الرضاع لان كل من ذهب
الى احد الامرين ذهب الى الاخر لم يفرق احد من المسلمين دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله
تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقد علمنا الى الحد المتقدم ذكره وسواها ويدخل في عموم هذا القول ذوو القرابات
كلهم وقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يدل ايضا على هذه
المسألة فاما اعتماد المخالفين على الاخبار التي يروونها في هذا الباب كخبر يروى عن الزهري عن عروة عن
عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا تجوز شهادة الوالد لولده فمما لا يصح الاعتماد عليه لان كل هذه الاخبار اذا
سلمت من القدح كانت اخبار آحاد لا توجب الظن ولا تنتهي الى العلم ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر
كتاب الله الموجبة العلم على ان الساجي قد قال في هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند اهل النقل وروى هذا
الخبر عن الزهري يزيد بن ابي زياد وحكى الساجي عن شعبة ان يزيد كان رفاعا اي يرفع الى النبي صلى الله عليه وآله
ما لا اصل له وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح في رواته فاما الاعتماد في المنع من شهادة الاقارب
على التهمة التي تلحق اهل النسب فغير صحيح لانه يلزم على ذلك الا يقبل شهادة الصديق لصديقه والجار
لجاره ولان التهمة مستطرقة والاثم فان العدالة مانعة من التهمة ومما يمنع ايضا ما حكي عن الشافعي في المنع
من شهادة الوالد للولد والولد للوالد ان الولد جزء من ابيه فكانه يشهد لنفسه اذا شهد للمشهود بحقه
وهذا غير صحيح لان الولد وان كان قد خلق من نطفة ابيه فليس بعضا له على الحقيقة بل لكل واحد منهما
حكم يخالف حكم صاحبه وكذلك لا يستحق الولد بقطع ابيه ولو كان الاب حرا وحرية الام وانه
لا يصح عبدا ابدا وحكم كل واحد منهما الى صاحبه مسألة ومما ظن انفراد الامامية به لان شذت
جلتهم وستكم عليه القول بقبول شهادة العبد لانهم اذا كان العبد عدلا وقد روي من اوفق
الامامية في قبول شهادة العبد العدل وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود وابي ثور وقد روي
عن الشعبي انه قال يقبل فيما قل من الحقوق ولا يقبل فيما كثر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
ولا اعتبار بمن شذ اخيرا عنهم وظواهر آيات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم وهو عام في العبيد اذا كانوا عدولا غير جور ولا يلتفت الى ما يرويه مخالف هذه الظواهر من الطرق
الشيعية ولا الطرق العامية وان كثرت لانها تقتضي الظن ولا تنتهي الى العلم وهذه الظواهر التي ذكرناها
توجب العلم ولا ترجع عنها لما تقتضي الظن وهذه الطريقة هي التي تجب الرجوع اليها والتعويل عليها في

زيادة لكن الشعبي في هذه المسألة ولكنا ممن يثبت الأحكام بالاستدلال لكان لنا أن نقول إذا كان
العبد العدل بلا خلاف يقبل شهادته على سيده سوى القصص في رواية عنه فلأن يقبل شهادته
على غيره أولى وكان أبو علي بن الجنيد من جملة أصحابنا يمنع من شهادة العبد وإن كان عدلا ولما تكلم
على ظواهر الآيات في الكتاب التي تعم العبد والحر ادعى تخصيص الآيات بغير دليل وزعم أن العبد من حيث
لم يكن كفوا للحر في دمه وكان ناقصا عنه في أحكامه لم يدخل تحت الظواهر وقال إن شهادات النساء قد تكون
أقوى عدالة من الرجال ولم يكن شهادتهن مقبولة في كل ما تقبل فيه شهادة الرجال وهذا منه غلط
فاحش لأنه إذا ادعى أن الظواهر اختصت بمن تتساوى أحكامه في الأحوال كان عليه الدليل لأنه ادعى
ما يخالف فيه الظواهر ولا يجدون يحتج في ذلك إلى أخبار الآحاد التي يرويها لأنا قد بينا ما في ذلك
فأما النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى ذوي عدل منكم ومثل قوله تعالى
شهيدين من رجالكم فإنا أخرجنا النساء من هذه الظواهر التي ما دخل فيها العبيد والعدول
داخلون فيها بلا خلاف ويحتاج في إخراجهم إلى دليل **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول
بأن شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان على ظاهر العدالة وقد روي موافقة الإمامية في الأقوال
القديمة روى الساجي عن عبد الله بن عمر مثل ذلك وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الأنصاري
ومالك والليث بن سعد أن شهادته في الزنا لا تجوز وقال مالك ولا فيما أشبهه من الحدود دليلنا
على ذلك إجماع الطائفة عليه فإن قيل أليس ظواهر الآيات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد
الزنا إذا كان عدلا فكيف استجزتم من قبول شهادة تشرع العدالة وهو داخل في ظواهر الآيات قلنا هذا
موضع لطيف لا بد من تحقيقه وقد حققناه في مسألة أمليناها قديما في الخبر الذي يروى بأن ولد
الزنا لا ينجب من خلق من نطفته وله حكم نفسه فالمانع من أن يكون عدلا مرضيا والذي
قيل إن طائفتنا مجمعة على أن ولد الزنا لا يكون نجيبا ولا مرضيا عند الله تعالى ومعنى ذلك
أن يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا أنه لا يختار هو الخير والصلاح وإذا علمنا بدليل
قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته وهو مظهر العدالة مع غيره لم يلتفت إلى ظاهره المقتضي لظن العدالة
به ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته فلا نقبل شهادته لأنه عندنا غير عدل ولا مرضي
وعلى هذا الوجه يجب أن يقع الاعتماد دون ما تعلق به أبو علي بن الجنيد لأنه قال إذا كنا لا نقبل شهادة
الزاني والزانية كان رد شهادة من هو شر منهما أولى وروي عن النبي صلى الله عليه أنه قال في ولد الزنا
إنه شر الثلاثة وهذا معتمد ضعيف لأن الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع بمثله

عن ظواهر

عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم وإذا كان معنى قوله عليه السلام إنه شر الثلاثة من حيث لم تقبل شهادته
أبدا وقبلت شهادة الزانيين إذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد أن يبين من أي وجه لم تقبل شهادته على
التأبيد وكيف كان أسوأ حالا من هذا الملك من الكفار الذي يقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع إلى
الإيمان ويبين كيف لم تقبل شهادته مع إظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة وأنه بذلك داخل
في ظواهر آيات قبول الشهادة وما شرع في ذلك ولا اهتدى لهذا الوجه هو ما نبهنا عليه للموافق القول
بالعدل والعدل **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به وطها يوافق القول بأن شهادة الأعمى إذا كان عدلا
مقبولة على كل حال ولا فرق بين أن يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى أو بعده ووافق الإمامية
في ذلك مالك والليث بن سعد ولا تجوز شهادة الأعمى على ما علمه في حال العمى إلا بعرفان الصوت في الطلاق
والإقرار يصحبها وإن شهد على زنا حد القذف ولم تقبل شهادته ووافق الإمامية في قبول شهادة الأعمى
حال [illegible] ابن حي شبرمة وأبو يوسف وابن أبي ليلى والشافعي ما علمه قبل العمى جاز شهادته
وما علمه في حال العمى لم يجز أن يشهد به دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه زائدا على إجماع الطائفة ظواهر
الكتاب التي قد ذكرناها واستدللنا بها على جواز شهادة العبد وغيرهم لأن الأعمى داخل في هذه الظواهر
ولا يمنع عماه من كونه مساويا لمن ليس من خالفنا في هذه المسألة أن الأعمى يشتبه عليه الأصوات
فلا يحصل له العلم اليقين ولأنهم يظنون أن الإدراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل
عند الإدراك بالبصر وهذا غلط فاحش لأن اشتباه الأصوات كاشتباه الصور والأشخاص في موضع
التشابه في الأصوات من العلم الضروري يمتنع في إدراك البصر والإدراك بالسمع كالإدراك بالبصر لأنهما
طريقان إلى العلم الضروري للعاقل مع زوال اللبس وقد يتعذر زوال اللبس بالسمع كما يتعذر ذلك
بالإدراك بالبصر ألا ترى أن الضرير يعرف زوجته وولده وأولاده ضرورة وإن كان طريق معرفته إدراكا
السمع دون البصر ولا يدخل عليه شك في ذلك كما أنه لا سبيل له إلى ذلك [illegible] وطء امرأته
لتجويز أن يكون من [illegible] عقد عليها وقد استدل على ما ذكرناه أيضا بأن أزواج النبي صلى الله عليه وآله كن يحادثن
ويخاطبن من وراء حجاب مع فقد مشاهدتهن وقد كانت الصحابة تروي عنهن الأخبار وتسند إليه
ما يروونه عن رسول الله صلى الله عليه وآله واعتذار من خالفنا في هذا الموضع بأن باب الخبر أوسع من باب الشهادة
لا يغني شيئا لأنه لا يجوز الاعتماد في [illegible] من سبيل التخمين لا سيما في رواية عن النبي صلى الله عليه
وآله ويعول في ذلك على الظن دون اليقين وإذا كانت الصحابة تروي عن الأزواج بأعيانهن مع
منهن بالسماع من الأخبار فذلك يدل على أنهم علموهن وميزوهن بالسمع فإن استدل المخالف

فمثله ولا يستوي الأعمى والبصير فالجواب عنه ان الآية مجملة لم يتضمن ذكر ما لا يستوون فيه
وادعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح وظواهر آيات الشهادة تتناول الاعمى كما تتناول البصير اذا كان عدلاً
لان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم واستشهدوا شهيدين من رجالكم يدخل فيه الاعمى كدخول
البصير مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وهو لها فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج
والجراح اذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ باول كلامهم ولا يؤخذ باخره وقد وافق الامامية
في ذلك عبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وابن ابي ليلى والزهري ومالك وابو
الزناد وخالف باقي الفقهاء ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء والمعتمد في هذه المسألة على اجماع
الطائفة وهو ايضاً مذهب امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع وقد روي ذلك عنه الخاص
والعام والشعبي وخبر الشعبي هو موجود في كتب مخالفينا وفيه انكم ان امير المؤمنين ع قضى في ستة
غلمان دخلوا في الماء فغرق احدهم فشهد ثلثة على اثنين انهما غرقا الغلام وشهد الغلامان
على الثلثة انهم غرقوه فقضى عليه السلام بدية الغلام اخماساً على الغلامين ثلثة اخماس الدية بشهادة
الثلثة عليهما وعلى الثلثة خمسي الدية بشهادة الغلامين عليهم وليس لاحد ان يقول لو قبلت شهادة
الصبيان في بعض الامور لقبلت في جميعها كاخبار العدول وذلك انا غير ممتنع ان يوجب المصلحة قبول شهادة
الصبيان في موضع دون موضع كما انا وجدنا تقبل شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض ولم
يلزم ان يكون النساء في كل المواضع مقبولات الشهادة من حيث قبلت شهادتهن في بعضها

كتاب مسائل الحدود والقصاص والديات وما يتصل بذلك

ومما انفردت به الامامية القول بان حد اللوطي اذا وقع الفعل فيما دون الدبر بين الفخذين مائة جلدة للفاعل والمفعول به
اذا كانا معاً عاقلين بالغين لا يراعى في جلدهما وجود الاحصان كما يراعى في الزنا فاما الايلاج في الدبر
فيجب فيه القتل من غير مراعاة ايضاً للاحصان فيه والامام مخير في القتل بين السيف وضرب عنقه
وبين ان يلقي عليه جداراً يتلف نفسه بالقائه او يلقيه من جدار او جبل على وجهه يتلف معه
نفسه او يرميه بالاحجار حتى يموت وقد انفردت الامامية انفراداً صحيحاً والاصل فيهما فانه وان
روي عن مالك والليث بن سعد في اللوطيين انهما يرجمان احصنا او لم يحصنا فهذا لعمري يوافقه
للامامية في بعض الوجوه ولم يفصلا ذلك التفصيل الذي شرحناه وما اظنهما يوجبان على من لم
يكن فعله في نفس الدبر جلداً ولا غيره وقال ابو حنيفة في اللوطي انه يعزر ولا يحد وقال الثوري وابو يوسف
ومحمد ابن حي والشافعي ان اللواط بمنزلة الزنا واعتبروا فيه الاحصان الذي يعتبر في الزنا دليلنا

على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وقد ظهر من مذهب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام القول
بقتل اللوطي وفعله حجة ومما يذكر على سبيل المعارضة للمخالف انهم كلهم يروون عن عكرمة عن ابن
عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قال من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به
وقد حكي انه كان يذهب اليه مع امير المؤمنين عليه السلام ابو بكر وابن عباس ولم يظهر خلاف عليهم فصار
ومما يقوي هذا المذهب ان يقال قد علمنا ان الحد وضع في الشريعة للزجر عن فعل الفواحش
والجنايات وكلما كان الفعل افحش كان الزجر اقوى ولا خلاف بين ان اللواط افحش من الزنا وانكانا
خطؤين ولذلك وجب ان يكون الزجر عنه اقوى وليس هذا قياساً لكنه ضرب من الاستدلال لا تعقيبا قوي
ان اللواط افحش من الزنا فانه اصابة فرج لا يستباح اصابته بحال وليس كذلك الزنا وعند ابي حنيفة
كما تقدم مع من بعد الشافعي وابي يوسف ومحمد لان ابا حنيفة يدعي انه لم يجد في الشريعة ما
يقتضي وجوب الحد على اللوطي وكلما لا حد فيه من الجنايات ففيه التعزير والشافعي ومن وافقه من ابي
يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الاحكام فيا ليت شعري من اين لهم ذلك وكيف حكموا
فيه بحكم الزنا واسم الزنا لا يتناوله في الشرع فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناوله فاسم الفاحشة عام
في اللواط والزنا قلنا انما علق النبي صلى الله عليه وآله الاحكام المخصوصة باسم الزنا فلم يرتفع عليه
هذا الاسم المعين لم يتعلق به الاحكام واسم الفاحشة وان عم اللواط فهو يعم الزنا والسرقة وكل القبائح
فيجب ان يجعل لجميع هذه الجنايات احكام الزنا لان اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تعالى قل انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وهذا اراد جميع القبائح والمعاصي مسألة ومما انفردت به
الامامية القول بان البينة اذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما مائة جلدة مع فقد
الاحصان ووجوده فان قامت البينة عليهما بتكرر هذا الفعل منهما وانهما حُدّا عليه كان للامام
قتلهما كما يفعل باللوطي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا شيئاً مما اوجبناه دليلنا ما تقدم
من اجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك وايضاً فلا خلاف في ان هذا الفعل فاحش قريب الخطر يجري مجرى
اللواط وكل شيء كان الزجر عنه اولى فثبوت الحد فيه ازجر عنه وادعى الى الانتهاء منه وانما
يرجع مخالفنا في نفي الحد عن هذا الموضع الى الرأي والاجتهاد وقد بينا انه لا يرجع الى مثلهما في الشريعة
وانما الرجوع الى النص والتوقيف مسألة ومما ظن انفراد الامامية القول بان من نكح بهيمة وجب
عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا وتغريم ثمن البهيمة لصاحبها وقد روي عن الاوزاعي ايجاب
الحد على من اتى البهيمة والتعزير والمعتمد في ذلك على اجماع الطائفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه

عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من وجدتموه وقع على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة
فاقتلوه واذا كان هذا موجودا في رواياتهم فقد انتقض انه [illegible] الشيعة وهو كثير **مسئلة** ومما انفردت
به الامامية القول بان من نكح امرأة ميتة او لاط بغلام ميت فان حكمه في العقوبة حكم من فعل ذلك
بالحي والخلاف في ذلك من باقي الفقهاء الا الامامية في ذلك وان كانوا مختلفين في العقوبة غير انه الا
انهم يوجبون عليه من الحد ما لا يوجبون على فاعل ذلك بالحي والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان هذا فعل
فيه فضاحة وشناعة في الشريعة وتمثيل بالاموات وكانما [illegible] بما بعد من فعله بالحي **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من استمنى بيده وجب عليه ان يضرب بالدرة الضرب الشديد حتى
يبرح ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسئلة التي تتقدم هذه المسئلة
مسئلة ومما انفردت به القول بان من قامت عليه البينة بالجمع بين النساء او الرجال او الرجال
والغلمان للفجور وجب ان يجلد خمسا وسبعين جلدة ويحلق راسه ويشهر في البلد الذي يفعل فيه
وتجلد المرأة اذا جمعت بين الفاجرين لكنها لا يحلق راسها ولا تشهر ولم تعرف باقي الفقهاء في ذلك
ولا نصا منهم والحجة لنا فيه اجماع الطائفة وان ذلك انما جرى مجرى [illegible] هذا الفعل
القبيح الشنيع **مسئلة** ومما ظن انفراد الامامية به واهل الظاهر يوافقونهم فيه القول بانه يجمع على الزاني
المحصن بين الجلد والرجم يبدأ بالجلد ويثني بالرجم وداود وجميع اهل الظاهر يوافقونهم على ذلك وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وقالوا لا يجمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن على الرجم ودليلنا اجماع الطائفة
وايضا فلا خلاف في استحقاق المحصن الرجم وانما الخلاف في استحقاقه الجلد والذي يدل على استحقاقه
اياه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب ان يكون
مستحقا للجلد وكانه تعالى قال اجلدوهما لاجل زناهما واذا كان الزنا علة في استحقاق الجلد
وجب في المحصن كما وجب في غيره واستحقاقه للرجم غير مناف لاستحقاقه الجلد لان اجتماع الاستحقاقين
لا يتنافى وليس لهم ان يقولوا ان ادخلنا الجلد في الرجم كما يدخلون دخول الجلد في الرجم كما يدخل الحدث
دخول المسح في الغسل لان من المعلوم انه غير منه وغير داخل فيه فان قالوا هذه الاية على الابكار
قلنا هذا تخصيص بغير دليل فان عولوا في تخصيصها على ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال فان اعترفت
فارجموها ولم يذكر الجلد قلنا هذا من اخبار الاحاد [illegible] حالها اذا سلم من كل قدح ان يوجب الظن
واخبار الاحاد لا يخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم واذا تعاملنا فليس فيه اكثر من خلو الخبر من ذكره
للجلد وذلك لا يسقط وجوبه الا ترى انهم كلهم يرفعون استدلالنا بنسيان الشهادة في النكاح

ليست بواجبة بان يقول ان الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر الشهادة ولا شرطها ما ادى قوله لا
عدم ذكر الشهادة في آيات النكاح لا يدل على انها ليست بواجبة فما سبيل المحتج بذلك الا سبيل من قال الوضوء
ليس بواجب لان النبي صلى الله عليه وآله قال لمن رآه يصلي [illegible] تعليمه لما اذا ذكرها ولم يذكر الوضوء
ولم شرطه فيها وهذا لا يدل على نفي اشتراطه [illegible] فان احتج المخالف بما رواه قتادة عن سعيد عن
الحسن ابن سعد ان جابرا [illegible] فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله فالجواب عن ذلك
ان هذا خبر واحد لا تخص به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم وقد طعن في هذا الخبر لان قتادة دلسه ولم
يسمع ولم يقل حدثني [illegible] فان هذه شهادة على نفي [illegible] العلم ان رسول الله
جلد [illegible] بذلك لا يدل على انه لم يكن [illegible] لا يجلد من حيث لا يعلم [illegible] الحسن بن جابر
عن قوله كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله انما اراد لم يجلده في الحال الذي رجم فيه لانه
قال كنت فيمن رجم ولم يجلده النبي ولو كان تقدم الى من الجلد على كل حال لم يكن في قوله كنت فيمن رجم
معنى الا ترى ان رجلا لو قال ما اكل عمرو الطعام وهو يريد [illegible] ثلاثة ايام لجاز ان يكون قوله ما اكلت
معه طول البارحة فلم يطعم [illegible] هذا القول منه اذا كان يريد في [illegible] وقد قيل
ان غاية ما في الخبر ان ظاهره يقتضي ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما باشر جلده بنفسه وذلك لا يدل
على انه لم يامر غيره بجلده والقول في الخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله رجم
اليهوديين ولم يجلدهما يجري مجرى الكلام في الخبر على ان هذا الخبر الذي يعارضه ما يروونه عن النبي
صلى الله عليه وآله [illegible] جلد مائة والرجم وهذا [illegible] بما يا ثم ويسقط الرجوع عن
ظاهر الكتاب بها واذا كان هذا موجودا في رواياتهم فما يزيد الشيعة من ذلك [illegible] اجماع
الجلد والرجم **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الحر البكر اذا زنا فجلد ثم عاد فجلد ثم
عاد ثالثة فجلد ثم عاد الرابعة قتله الامام والعبد يقتل في الثامنة وخالف باقي الفقهاء
في ذلك [illegible] والحجة لنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فقد علمنا ان ايجاب
القتل على من عاود الى الزنا [illegible] الى تجنب ذلك [illegible] من القبائح [illegible] لان الاثم
قد علمنا ان معاودة الزنا بعد الجلد لا يكون حاله في الجرأة على الله تعالى والتجاسر على معصيته حاله
في الاولى والثانية بل لا بد ان يكون [illegible] ان يكون عقابه عقاب
الاول [illegible] فان قالوا [illegible] البكر [illegible] الفرق بينهما
ان المحصن يقتل في الاولى [illegible] يقتل في الرابعة فان حملوا على ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله

من قوله لا يحل دم امرء الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان او زنا بعد احصان او قتل النفس التي حرم الله والمعاود للزنا
في الرابعة مثل هو اولى منه واوكد وقد يستحق القتل في الشريعة جماعة لم يدخل تحت لفظ الخبر بغير مشبع
مثل ذلك فيمن ذكرناه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان شارب الخمر المحدود في الاولى
والثانية يقتل في الثالثة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا عليه قتلا في معاودة شرب الخمر
على حسب ان الوجوه والطريقة في نصرة هذه المسئلة هي التي قبلها بلا فصل فلا معنى لتكرار ذلك **مسئلة**
ومما انفردت به الامامية القول بان شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر ويجري احكامهما مجرى واحدا
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه بعد اجماع الطائفة انه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا
عليه في هذا الكتاب وكل من حرمه اوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة
ومما انفردت به الامامية القول بان الاحصان الموجب في الزنا الرجم هو ان يكون له زوجة او ملك يمين
يتمكن من وطئها متى شاء من غير حائل عن ذلك بغيبة او مرض منها او حبس ونحوه سواء كانت الزوجة حرة
او امة مسلمة او ذمية لان هذه الصفات اذا ثبتت يكون مستغنيا بالحلال عن الحرام ونكاح المتعة لا يحصن
على اصح الاقوال لانه غير دائم ويتعلق باوقات محدودات ونعتبر في الغيبة والحيض لان الحيض لا يمتد
وربما استدت الغيبة ولا تتقدم من الحائض ادون من منع الحيض وليس كذلك الغايبة وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه الاحصان ان يكونا حرين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان
وروي عن ابي يوسف ان المسلم يحصن النصرانية ولا تحصنه وروي عنه ايضا ان النصراني اذا دخل
بامراته النصرانية ولا تحصنه وروي عنه ايضا ان النصراني اذا دخل بامراته النصرانية ثم اسلما انهما
محصنان بذلك الدخول وروي حسن بن الوليد عن ابي يوسف قال قال ابن ابي ليلى اذا زنا اليهودي
والنصراني بعد ما احصنا فعليهما الرجم قال ابو يوسف وبه ناخذ وقال مالك تحصن الامة الحر ويحصن
العبد الحرة ولا تحصن الحرة العبد ويحصن اليهودية والنصرانية المسلم ويحصن الصبية الرجل ويحصن
اليهودية والنصرانية المسلم ويحصن الصبية الرجل ويحصن المجنونة العاقل ولا تحصن الصبي المراة
ولا تحصن العبد الامة اذا جامعها في حال الرق ثم اعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يجامعها
بعد العتق وقال في الثلاثة اذا تزوج الحرة صبيا لم يحتلم فوطئها او مجنونا لم تحصن فاما الامة
غشيها فلا يكون بذلك الوطي احصانا وقال الثوري لا تحصن النصرانية ولا اليهودية ولا المملوكة
وقال الاوزاعي في العبد تحته حرة اذا زنا فعليه الرجم واذا كانت تحته امة واعتق ثم زنا فليس عليه
الرجم حتى يتزوج غيرها وقال في الجارية التي لم تحض انها تحصن الرجل والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن

لأن كل واحد منهم قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثله الاحكام ومعارض بضده من اخبار الآحاد المتضمنة للقتل في الرابعة على ما هو مشروح

المراة

المراة واذا تزوج امراة فاذا هي اخته من الرضاعة فهذا احصان وقال الحسن بن حي لا يكون محصنا بالكافرة
ولا الامة فلا تحصن الا بالحرة المسلمة وتحصن المشركة بالمسلم وتحصن المشركان كل واحد منهما صاحبه وقال
الليث في الزوجين المملوكين لا يكونان محصنين حتى يدخل بها بعد عتقهما فان تزوج امراة في عدتها فوطئها
ثم فرق بينهما فهذا احصان وقال في النصرانيين لا يكونا محصنين حتى يدخل بها بعد اسلامهما وقال الشافعي
اذا دخل بامراته وهما كافران فهذا احصان دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الاحصان
اسم شرعي تحته حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في ان الحر المسلم اذا كانت عنده زوجة كذلك يتمكن من
وطئها بغير مانع عنه فانه محصن واحد ما من خالفنا الاحصان في مواضع اخر خالفناهم فيها فعليهم الدلالة
الشرعية على ذلك ولا تجد الاحكام الشرعية بالآراء والظنون ومثل ذلك لا تثبت الاحكام الشرعية فان قالوا
انتم ايضا تدعون ثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف مثل احصان المملوكة والذمية قلنا دليلنا
على صحة هذا الحكم في تلك المواضع الخلاف هو اجماع الطائفة المبني على العلم اليقين دون الظن
وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل اجماع الطائفة مضافا الى اجماع الامة والمواضع التي يدعي مخالفنا
بثبوت الاحصان فيها ونحن ننفيه دليلنا على نفيه انه حكم شرعي يقتضي ثبوته وما يدعي ثبوت الاحصان
فيه مخالفونا في ثبوته الى دليل اجماع الطائفة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من زنا بذات
محرم ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن ومن عقد على واحدة منهن وهو عارف بحرمتها ووطئها
استحق ضرب العنق وحكمه حكم الواطي من غير عقد وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة والثوري
فيمن عقد على ذات محرم ووطئ انه لا حد عليه وقال ابو يوسف ومحمد يحد اذا علم بتحريمها عليه وقال
مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وان لم تعلم هي بذلك فان كانت هي علمت وهو لا يعلم لحقه نسب الولد
واقيم عليها الحد وقال ابن شبرمة ان اقر انه تزوج امراة في عدتها وهو يعلم انها محرمة ضربته ما دون
الحد وكذلك المتمتع وقال الاوزاعي في الذمي يتزوج بالمجوسية والخامسة والاختين ان كان جاهلا
ضرب انه جلد ولحق به الولد وان كان متعمدا رجم ولا يلحق به الولد وقال الحسن بن حي فيمن تزوج
امراة في العدة وهو لا يعلم انها لا تحل له او ذات محرم منه اقيم عليه الحد اذا وطئ وهو قول الشافعي وقال الشافعي
وان ادعى الجهالة بان لها زوجا وانها في عدة حلف ودرئ عنه الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
اجماع الطائفة وان تغليظ الحد ازجر عن الفعل المحدود عليه ومما يمكن ان نعارض به ما هو موجود في رواياتهم
عن ابن عباس عن النبي ص انه قال من وقع على ذات محرم فاقتلوه ولم يفرق بين ان يقع بنكاح او غيره
ولا يجوز ان يحمل هذا الخبر على ان المراد به انه اذا وقع عليها وهو معتقد لاباحة الفعل لان الخبر عام

تخصيصه يحتاج الى دليل ولان النبي ص اخص ذوات الارحام والاجانب فيما ذكره وكذوات المحارم ولان من
وقع على اجنبية محرمة واعتقد اباحتها وقع وطيها كان بذلك كافرا على كل حال وما لم يوجد في رواياتهم محمد
البراق في رجل تزوج امراة ابيه قال ابعده فامر في النبي ص ان اقتله وقال ابو حنيفة ان الحدود تسقط بالشبهات
وانه اذا عقد على ذات محرم مع العلم بحالها كان هذا العقد شبهة طريفة لا شبهة في هذا العقد لانا نعلم
بانه علم بانها ذات محرم ولان الحد انما يبطل بالشبهة ترجع الى الفاعل وهو اعتقاده اباحة الوطي والشبهة ترجع
الى المفعول به ولان يكون في الموطوءة ملك او شبهة في الفعل او يختلف في اباحته وان لم توجد احد هذه
الامور هاهنا فاذا قال هيهنا شبهة عقد قبل العقد لا يبيح الوطي على بال الحكم من تحريمه فلا يكون شبهة
في سقوط الحد مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الذمي اذا زنا بالمسلمة ضربت عنقه واقيم على
المسلمة الحد ان كانت محصنة جلدت ثم رجمت وان كانت غير محصنة جلدت وانه جلدت وما فرق احد وافقنا
من باقي الفقهاء في ذلك والحجة في صحة قولنا ما يدل على اجماع الطائفة ان هذا الفعل من الذمي خرق للذمة
واستهانة بالاسلام وجراة على اهله ولا خلاف ان من خرق الذمة كان مباح الدم فان قيل كيف يقتل من لم
يكن قاتلا قلنا كما يقتل مع الاحصان وان لم يكن قاتلا ويقتل المرتد وان لم يكن قاتلا واذا جاز ان تتغلظ
في الشرعية حكم زنا المحصن حتى يلحق باخذ النفس فالذكر ورات تتغلظ ايضا زنا الذمي بالمسلمة حتى يلحق
بوجوب اتلاف النفس مسئلة ومما انفردت به القول بان من غصب امراة على نفسها ووطيها مكرها
لها ضربت عنقه محصنا كان او غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
اجماع الطائفة وايضا ان من المعلوم ان هذا الفعل افحش واشنع في الشرعية واغلظ وازجر مسئلة ومما
انفردت به الامامية القول بان من زنا بجارية ابيه جلد الحد وان زنا الابن بجارية ابيه جلد الحد وان
زنا الاب بجارية ابنه او بنته لم يجلد الحد لكنه يعزر بحسب ما يراه السلطان وخالف في الفقهاء في ذلك الوجه
في صحة قولنا ما يدل على اجماع الطائفة انه غير ممتنع ان يكون حرمة الاب وما عظم الله تعالى من شانها
يقتضي اسقاط الحد في هذا الموضع كما اسقطت الحد في قتل رجل لابنه واذا كانت المصلحة لا تمتنع فيه فيقتضي
ما ذكرناه واجمعت الطائفة عليه وفي اجماعها الحجة وظهرت الروايات فيها بوجوب العمل عليه مسئلة
ومما انفردت الامامية به القول بان السارق يجب قطع يده من اصول الاصابع ويبقى له الراحة والابهام
وفي الرجل يقطع من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم الى ان قطع اليد
من الرسغ والرجل من المفصل من غير تبقية قدم وذهب الخوارج الى ان القطع من المرفق وروي عنهم انه
من اصل الكتف دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان الله تعالى امر بقطع يد السارق بقطعنا

الكفا وكيم اليد تقع على هذا العضو من اوله الى آخره وعلى ابعاضه وكل جزء منه الا ترى انهم يسمون كل من عالج شيئا
باصابعه انه قد فعل شيئا بيده قال الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم كما يقولون فيمن عالج شيئا
بالجسد وانه الطهارة تنجس بالنسبة باليد الى المرافق فاذا وقع اسم اليد على هذه المواضع كلها وامر الله تعالى
ان يقطع يد السارق ولم ينضم الى ذلك بيان مقطع عليه في موضع القطع ولا دلالة تحصل جعلا فاذا امر الله
تعالى به ولا يقال سوجب الاقتصار على اقل ما يتناوله الاسم مما يقع الخلاف فيه وهو ما ذهبت الامامية اليه
فان قيل فهذا يقتضي ان تقتصر على قطع اطراف الاصابع ولا يجب ان تقع من اصولها قلنا الظاهر يقتضي
ذلك والاجماع منع منه فان احتج المخالف بما يروونه من ان النبي صلى الله عليه وآله قطع من الكوع قلنا
هذا ما لم يثبت على وجه يوجب اليقين وانما هو في اخبار الاحاد ومعارض بمثل ما رويناه مما يتضمن خلاف
ذلك وقد روى الناس كلهم ان امير المؤمنين عليه السلام قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم صرف
له مخالفا في الحال ولا منازع له مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان ما يلزم نصاب القطع
من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه فان سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلد الحبس
الى ان يموت او يرى الامام رايه فان سرق في الحبس من حرز ما يبلغ نصاب القطع ضربت عنقه ولم يوافق احد
من باقي الفقهاء هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى فيقطع في الثانية
وفي الثالثة يحبس فكان ابو حنيفة قد ساوانا في ايجابه في الثالثة الحبس دون القطع الا انه خالفنا
في ايجاب القطع عليه متى سرق بعد ذلك وفي القارب الى قولنا على كل حال والانفراد ثابت موجود في ذلك
لانهم يروون عن صحابة ان النبي ص قتل السارق في الخامسة وقد روى مخالفونا في كتبهم ان عثمان
ابن عفان وعبد الله بن عمرو وعمر بن العزيز قتلوا سارقا بعد ما قطعت اطرافه وقد روى من
خالفنا في قتل السارق اذا تكررت سرقته اخبارا معروفة فكيف ينكرون علينا ما هو موجود
في رواياتهم ومن تاول تلك الاخبار على انه يجوز ان يكون القتل فيها للتعزير لا للسرقة تارك الظاهر
بغير دليل والظاهر يقتضي عليه ويبطل قوله مسئلة ومما انفردت به الامامية بان اذا
اشترك نفسان او جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم وخالف باقي الفقهاء في
ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما والظاهر يقتضي ان القطع انما وجب بالسرقة المخصوصة وكل واحد من الجماعة يسمى هذا الاسم
فيجب ان يستحق القطع مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من ضرب امراة فالقت نطفة
كان عليه ديتها عشرون دينارا فان القت علقة فاربعون دينارا فان القت مضغة فستون دينارا

ثان القتل عظيم مكتسب الحرمة فيما زاد ودنا ان فان القتل جنينا لم يلج فيه الروح مائة دينار وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون هذا الترتيب الذي ذكرناه دليلنا على صحة ذلك اجماع الطايفة
والتعبير لهم ان يعلق المصلحة بما ذكرناه فان الاحكام تابعة للمصالح وما ان يستبعدوا من جواز تعلق المصلحة
بالترتيب الذي رتبناه طولبوا بالدليل على استبعادهم فانهم لا يجدونه فاذا جاز تعلق المصلحة به وليس
من ذلك قلنا اذا اجمعت الطايفة على هذه الاحكام وانتشرت في رواياتها واحاديثها وجب القول بها
وعلى كل الاحوال يسقط التعجب الشديد منكم والشناعة التي تكثرون التعجب من اقوال الناس ولا وجه لتعجبه
الا الهوى **مسئلة** ومما انفردت به الامامية ان من فزع رجلا وهو يجامع الطال مجته حتى عزل الماء
سها الحمل قرابته اياه فعليه عشر دية الجنين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوا الخلاف حتى عجبوا
منه وشنعوا به والطريقة التي ذكرناها في المسئلة المتقدمة تطرد بلا فصل هي الحجة في المسئلتين
وتزيل التعجب منها **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بان الاثنين وما زاد عليهما من العدد اذا
قتلوا واحدا فان اولياء الدم مخيرون بين امور ثلثة احدها ان يقتلوا القاتلين كلهم ويؤدوا فضل ما بين
دياتهم ودية المقتول الى اولياء المقتولين والامر الثاني ان يتخيروا واحدا منهم فيقتلوه ويؤدي المستبقون
دية الى اولياء صاحبهم بحساب تقسطهم من الدية فان اختار اولياء المقتول اخذ الدية كانت على القاتلين
بحسب عددهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فان الخلف اختلفوا فقال معاذ بن جبل وابن الزبير وداود
بن علي ان الجماعة لا تقتل بالواحد ولا اثنان بالواحد وقال باقي الفقهاء من ابي حنيفة واصحابه والشافعي ومن
عداهم ان الجماعة اذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير انهم لم يذهبوا الى ما ذهبت الامامية اليه
من تحمل دية من زاد على الواحد ودفعها الى اولياء المقتولين وهذا موضع الانفراد والذي يدل على صحة
ما ذهبنا اليه اجماع الطايفة وليس فيما ذكرناه ما يشبه العدل لان الجماعة انما اتلفت نفسا واحدة فكيف
تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة ولذا انتسبنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة
بذلك ولا بد مما ذكرته الامامية من الرجوع بالدية وكلامنا في هذه المسئلة مع من انكر قتل الجماعة
بالواحد من داود بن علي ومن وافقه من معاذ وابن الزبير ومع باقي الفقهاء الذين ذهبوا الى قتل الجماعة
بالواحد من غير ان يلتزموا دية لورثة المقتولين والذي يدل على الفصل الاول زايدا على اجماع الطايفة
قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ومعنى هذا ان القاتل اذا علم انه ان قتل قتل كف عن القتل وكان ذلك
ازجر له عنه وكان داعيا الى حيوته وحيوة من هم بقتله فلو اسقطنا القود في حال الاشتراك سقط هذا
المعنى المقصود بالاية وكان من اراد قتل غيره من غير ان يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود عنهما

المستبقون

ومما يمكن ان يعارض به من ذهب الى هذا المذهب ما يروونه ويوجد في كتبهم في خبر ابي شريح الكعبي
من قوله عليه السلام فمن قتل بعده قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية
ولفظة من يدخل تحتها الواحد والجماعة دخولا واحدا ويمكن ان يستدل ايضا على من خالف في قتل الجماعة
بالواحد بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقاتلون اذا كانوا
جماعة فكلهم معتد فيجب ان يحل لهم قتله لما حل بهم القتل فان قالوا فان الله تعالى يقول النفس بالنفس
والحر بالحر وهذا يقتضي ان لا تؤخذ نفسان بنفس وحران بحر قلنا المراد بالنفس والحر هاهنا الجنس لا العدد
فكانه قال ان جنس النفس تؤخذ بجنس النفوس وكذلك جنس الاحرار فالواحد والجماعة يدخلون
في ذلك فان قيل اذا اشتركت الجماعة في القتل فليس كل واحد منهم قاتلا ولهذا يجوز ان يقتل من ليس بقاتل
قلنا كل واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف ظننتم انا لا نطلق
ان كل واحد قاتل فاذا قالوا لو كان القاتل لابد له من مقتول فكيف تقولون في الجماعة قلنا مقتول الجماعة
واحد وان كان القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين هو قاتل النفس التي قتلها القاتل الاخر ويجري
ذلك مجرى جماعة حملوا جسما وكل واحد منهم حامل وان المحمول للجماعة واحد وهو الجسم كذلك مقتول
الجماعة المشتركين في القتل واحد وان كان فعل احدهم غير فعل صاحبه كما ان حمل كل واحد من حاملي
الجسم غير حمل صاحبه وفعله غير فعله وان كان المحمول واحدا وانما يتبين صحة الجملة ان القتل
اذا كان على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا يبقى الحيوة مع نقضها وكان نقض
هذه البنية قد يفعله الواحد منا منفردا وقد يشترك الجماعة في نقض بنية الحي فيكونون كلهم نافضين
لها ومبطلين الحيوة وهذا هو معنى القتل فثبت انه قد وجد من كل واحد من الجماعة معنى القتل
وحقيقته فيجب ان يسمى قاتلا وعجبت لبعض من خالف هذا المذهب من المتقدمين يجوز ان تقتل الجماعة
بالواحد كلاما سالف فيه نفسا فقال اذا كان كل واحد من الجماعة قاتلا فينبغي ان يكون كل واحد
منهم قاتلا للنفس غير التي قتلها صاحبه واجاب عن هذا الكلام ان قال كل واحد من الجماعة قاتل لكنه
ليس بقاتل نفس كما ان الجماعة اذا اكلت رغيفا وكل واحد منهم اكل لكنه ليس باكل رغيفا وهذا غلط
من هذا القائل لان كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل قاتل كما قال ولا بد ان يكون قاتل نفس
فكيف يكون قاتلا وما قتل نفسا غير النفس التي قتلها الواحد من الجماعة هي النفس التي قتلها شركاؤه
والنفس واحدة والقتل مختلف كما قلناه في الجسم المحمول وليس كذلك الرغيف لان الجماعة اذا اكلت
رغيفا وكلهم اكلوه فليس كل واحد منهم اكل رغيفا لانا اذا اكلت الجماعة الرغيف فكل واحد منهم انما اكل

بعضه ولان الرغيف يتبعض والقتل لا يتبعض كما ان حمل الجسم الثقيل كما يتبعض فما يحمله كل واحد من
الجماعة هو الذي يحمله الآخر وكذلك يجب ان يكون ما يقتله واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل
هو الذي قتله كل واحد منهما وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء ولا مما يهتدون اليه لفقد علمهم
باصوله فلا يجب ان يتعاطوه فيفتضحوا فان قيل قد ثبت ان الجماعة اذا اشتركوا في سرقة النصاب لزم
كل واحد منهم القطع وان كان كل واحد منهم اذا انفرد بسرقة لزمه القطع واي فرق بين ذلك وبين القتل
مع الاشتراك قلنا الذي نذهب اليه وان خالفنا فيه الجماعة انه اذا اشترك نفسان في سرقة شيء
من حرز وكان قيمة المسروق ربع دينار فصاعدا فانه يجب عليهما القطع معا فقد سوينا بين القتل
والقطع ولنا جعلنا بدلا عن الفرق بين الامرين من فرق بينهما فان قالوا ألم يكن عليهما قصاص
كامل قلنا الدية تتبعض فيمكن تقسيطها عليهم والقصاص لا يتبعض ولنا الكلام على من شاركنا
من الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد وانفرادنا عنه بذلك الترتيب الذي رتبناه فيقولون اننا نقول لهم
الجماعة انما قتلت نفسا واحدة وان اشتركوا في قتلها واذا احدثت الاصل لكثرة قتلت النفس على
ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الدية على اولياء المقتولين حتى يخلص نفس واحدة بنفس
واحدة وهذا فيصلح لا يجوز قتل الجماعة بواحد فان قالوا ترى من مذهبكم هنا عجيبا لانهم يجيزون به
قتل الجماعة بالواحد ويذهبون الى ان هذا الحكم هو مستحق الاصالة فاذا كان قتلا مستحقا كيف يؤخذ
بازائه دية وليس قتل الواحد بالواحد انما كان مستحقا لم يكن فيه دية تؤدى الى احد قلنا اهل القتل
وان كان مستحقا فمعنى انه يحسن من ولي الدم ان يطالب به فغير ممتنع ان يكون الشرط في حسنه
ما ذكرناه من اعطاء الدية وان يكون المصلحة اقتضت الذي ذكرناه من اعطاء الدية نحو من المصالح
غير ممتنع طرو واحد ودية فالزجر والردع من قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت لانه
لا فرق في زجر الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين ان يقتل به ولا دية واجبة على احد وبين
ان يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه لانه من علم انه متى قتل قتل واستحق القتل
مع الانفراد والاشتراك كان ذلك زاجرا عن القتل فان احتج من نفى قتل الجماعة بالواحد بما روي
عن جويبر عن الضحاك عن النبي انه قال لا يقتل اثنان بواحد وهذا الخبر اذا سلم من كل قدح وتضعيف
لا يرجح بمثله عن الادلة الموجبة العلم وقد ضعفه اهل النقل وطعنوا على رواته مع ان خبر الضحاك
عن النبي صلى الله عليه وآله مرسل ويمكن تاويله بقوم على ان المراد به لا يقتل اثنان بواحد اذا كان
احدهما خاطئا وهما نفي هذا المذهب الذي اختصصنا به ما لا خلاف في ان الواحد اذا قتل

جماعة لم يكن دمه دمائهم حتى يكتفى بقتله عن جماعتهم بل يقتل واحد منهم ويجب الدية للباقين فيجب في
الجماعة اذا قتلت واحدا مثل هذا الاعتبار حتى يكون متى قتلوا به عاد على الباقين المقتولين الدية المأخوذة
من قاتل الجماعة بالواحد لان دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة ولا يوزن بها فكذلك يجب في دم الجماعة اذا
مسألة ومما انفردت به الامامية ان الرجل اذا قتل المرأة عمدا واختار اولياء الدية القود كان على
القاتل ان يردوا اليهم وهو نصف دية الرجل فان اختار اولياء المقتول قتل الرجل بها كان لهم ذلك على ان
يردوا الى ورثة الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم ان يقتلوه الا على هذا الشرط وخالف باقي الفقهاء في
ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئا من الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
ولان نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل بل هي على النصف منها فيجب اذا اخذت النفس الكاملة بالناقصة ان يرد فضل ما بينهما
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الثلاثة اذا قتل احدهم وامسك الآخر وكان الثالث عينا لهم
حتى فرغوا انه يقتل القاتل ويحبس الممسك ابدا حتى يموت ويسمل عين الناظر لهم وقد روي عن ربيعة
الرأي انه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت وهذا يوافق الامامية وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه فيمن امسك رجلا حتى قتله آخر ان القود على القاتل دون الممسك وقال ابن
وهب عن مالك اذا امر عبده ان يقتل رجلا فقتله فان كان العبد اعجميا قتل السيد وان كان غير اعجمي
قتل العبد وقال ابن القاسم عن مالك في الممسك للرجل حتى يقتله غيره ان عليهما جميعا القصاص لان الممسك
اراد قتله وقال الليث مثل قول مالك وقال الليث فان امسكه ليضربه فقتله قتل القاتل وعوقب الآخر
وقال الليث فان امر السيد غلامه ان يقتل رجلا فقتله قتلا به جميعا وحكى المزني عن الشافعي انه يقتل
الذابح دون الممسك كما يحد الزاني دون الممسك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد
وايضا فانا نرجع في الترتيب الذي ذكرناه الى نص وتوقيف ومخالفنا يرجع الى رأي وظن وحسبان فكيف
يجوز ان يقتل الممسك وليس بقاتل ومما يمكن ان يعارضوا به ما يروونه وهو موجود في كتبهم ان النبي صلعم
قال من قتل غيره وامسك الآخر انه يقتل القاتل ويصبر الصابر قال ابو عبيد القسم بن سلام معناه
يحبس الممسك لان الصبر في اللغة الحبس فان احتجوا بما يروى عن عمر بن الخطاب انه قتل تسعة بواحد ثم
قال لو تمالأ عليه اهل صنعاء لقتلتهم اي تعاونوا والامساك معاونة في القتل لا محالة فيجب ان يستحق به
القتل قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجح بمثله عن الادلة الموجبة للعلم ومعنى التمالي في
الخبر هو المشاركة في القتل والمعاونة عليه وليس الممسك ممن يشرك في القتل فلا يجوز ان يستحق
القتل فان قيل ان الممسك والذابح تعاونا على القتل فالزمهما القود كما لو جرحاه جميعا فمات قلنا الممسك

غيرهما دون على القتل والاشتراك فيه وانما هو ممكن من القتل والتمكين لا يتعلق به حكم القتل المكره منه
الا ترى انه من امسك امرأة حتى زنا بها غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد على ان الخارجين لو ضم
كل واحد منهما بالفعل لم يلزمه القود كذلك اذا شارك والممسك لو انفرد بالامساك لم يلزمه القود ولم
يلزم مع المشاركة فان قيل قد اتفقنا على ان المحرم اذا امسك صيدا فقتله آخر ان الضمان يلزم كل واحد
منهما فاي فرق بين ذلك وبين امساك الادمي للقتل قلنا انما لزمه ضمان الصيد بالامساك لان الصيد
مضمون باليد الا ترى انه لو امسكه فمات في يده لزمه ضمانه وبالامساك قد حصلت له عليه يد و
الادمي لا يضمن باليد لانه لو امسكه حتى مات في يده لم يلزمه ضمانه كذلك اذا امسكه فقتله احد
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من قطع راس ميت فعليه مائة دينار لبيت المال
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد فان قيل كيف يلزمه دية
وغرامة وهو ما اتلف عضو الحي قلنا لا يمتنع ان يلزمه ذلك على سبيل العقوبة لانه قد مثل بالميت بقطع
راسه فاستحق العقوبة بلا خلاف فغير ممتنع ان يكون بعض العقوبة من حيث كان ممثلا له تجري مجرى
العقوبة من جانبها مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من كان معتادا لقتل اهل الذمة
مدمنا فللسلطان ان يقتله بمن قتله منهم اذا اختار ذلك ولي الدم ويلزم اولياء الدم فضل ما بين
دية المسلم والذمي وخالف باقي الفقهاء ذلك ولم يفرق دليلنا على صحته الاجماع المتردد ولان ولي الدم الذمي
اذا اختار قتل المسلم فقد اخذ نفسا كاملة بنفس ناقصة فلا بد اذا من الفضل بين النفسين كما قلناه
في المرأة والرجل فاذا قيل فانتم تمنعون ان يقتل المسلم بالكافر وقد اجزتم ها هنا قلنا انما منعنا من ذلك فيمن
لم يكن معتادا للقتل فاما المعتاد له والمصر عليه فغير ممتنع ان يختلف حكمه وان يختص بما لا يختص به من لم
يكن كذلك معتادا مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من وجد مقتولا في دار رجلان
فقال احدهما انا قتلته عمدا وقال الاخر انا قتلته خطاء ان اولياء المقتول مخيرون بين الاخذ للمقر
بالعمد وبين الاخذ للمقر بالخطا وليس لهم ان يقتلوهما جميعا ولا ان يلزموهما جميعا الدية وخالف باقي
الفقهاء في ذلك والذي يدل على صحة ما قلناه الطريقة المتكررة ولانا اسندنا ما ذهبنا اليه في هذه المسألة
الى نص وتوقيف ويرجع المخالف لنا الى الظن والحسبان مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بانه اذا وجد مقتول فجاء رجل واعترف بقتله عمدا ثم جاء الاخر فنفى قتله ودفع الاول عن اعترافه
ولم يقم بينة على احدهما ان القتل يدرا عنهما معا ودية المقتول تكون من بيت المال وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وطريقنا في نصرة هذه المسألة هي الطريقة في نصرة المسألة التي قبلها بلا فصل

ومما انفردت

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان دية ولد الزنا ثمانمائة درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك
والحجة فيه الاجماع المتردد وانا قد بينا ان مذهب هذه الطائفة ان ولد الزنا لا يكون قط طاهرا ولا مؤمنا
باختياره وان اظهر الايمان وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون واذا كانت هذه صورته عندهم
فيجب ان تكون ديته دية الكفار من اهل الذمة للحوقه في الباطن بهم فان قيل كيف يجوز ان يقطع على
انه من اهل النار وفي ذلك منافاة للتكليف وولد الزنا اذا علم انه مخلوق من نطفة الزاني فقد قطع
على انه من اهل النار فكيف يصح تكليفه قلنا لا سبيل لاحد الى القطع على انه مخلوق من نطفة الزنا
لانه يجوز ان يكون هناك عقد او شبهة عقد او امر يخرج به من ان يكون زانيا فلا يقطع احد على انه على الحقيقة
ولد الزنا فاما غيره فانه اذا علم ان امه وقع عليها هذا الوطي من غير عقد ولا ملك يمين ولا شبهة فالظاهر
في الولد انه ولد الزنا والذي يحمل فيهما على الظاهر الامور دون باطنها مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان دية اهل الكتاب والمجوس الذكر منهم ثمانمائة درهم والانثى اربعمائة درهم وخالف باقي
الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه وعثمان البتي والثوري والحسن بن حي وطاوس دية الكافر مثل
دية المسلم اليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي سواء وقال مالك دية اهل الكتاب على النصف
من دية المسلم ودية المجوسي ثمانمائة درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي دية اليهودي
والنصراني ثلث الدية ودية المجوسي ثمانمائة درهم والمرأة على النصف وهذه موافقة للامامية في المجوسي
خاصة وانما الانفراد بما عدا ذلك ويحكى عن ابن احمد انه ذهب الى ان المسلم اذا قتل يهوديا او نصرانيا خطا
لزمه نصف الدية وان قتله عمدا لزمه كمال الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانه
قد ثبت ان المؤمن لا يقتل بالكافر وكل من قال من الامة بان الكافر لا يقتل بالمؤمن قال بان ديته دون
ديته وان اختلفوا في المبلغ واذا ثبت ان ديته ناقصة عن دية المسلم فالكلام بيننا في مبلغ هذا النقصان
وبين من وافقنا في جملة النقصان وان خالف في التفصيل واذا كنا نرجع في ان النقصان على اكثر ما
الطرق يوجب العلم فقولنا اولى ممن قال في هذا النقصان على ما يوجب الظن من قياس او خبر واحد
فان احتج المخالف بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله ثم قال
وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وظاهر الكلام يقتضي ان الدية واحدة قلنا
لا شبهة في ان ظاهر الكلام لا يقتضي التساوي في مبلغ الدية وانما يقتضي التساوي في وجوب الدية
على سبيل الجملة ودية الذمي عندنا وان نقصت عن دية المسلم تسمى في الشريعة دية الا ترى انه غير ممتنع
ان يقول القائل من قتل مسلما فعليه دية وان اختلفت الديتان في المبلغ الا تساويا في كونهما ديتين

ويمكن ان يحتج به لصحة ما نذهب به ان الاصل في العقول براءة الذمة من الدية وسائر الحقوق فقد ثبتنا
انا اذا الزمنا المسلم في قتله اليهودي ثمان مائة درهم فقد الزمناه ما لا شك في لزومه له وما زاد على ذلك
على ثلث او ضعف او مساواة لدية المسلم خرجنا فيه من الملافي فيجب ان يثبت ما ذكرناه من المبلغ
لانه المتيقن دون ما عداه وان احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في النفس
مائة من الابل وهذا يقتضي ان يكون ذلك في كل نفس قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يجوز ان
يرجح به ما ذكرناه من الادلة الموجبة للعلم وهو ايضا معارض باخبار يروونها كثيرة عن النبي صلى الله
عليه وآله يتضمن بعضها ان الدية النصف وبعضها ان الدية [illegible] وبعضها ان الدية الثلث
واذا تعارضت الاخبار سقطت على ان ظاهر هذا الخبر يقتضي ان المرأة مساوية للرجل في الدية
وقد خالفنا بينهما بالدليل وكذلك الذمي عندنا **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان
الذمي اذا قتل مسلما عمدا دفع الذمي الى اولياء المقتول فان اختاروا قتله تولى ذلك السلطان منه وان
اختاروا استرقاقه كان رقا لهم وان كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم وايضا فان قتل الذمي للمسلم غليظ شديد
قد هتك به حرمة الذمة فلا يجوز ان يكون عقوبته كعقوبة من لم ينته الى ذلك واذا كان لا بد من
التغليظ في جزاء هذا الجرم فما ننكر ان ينتهي التغليظ الى الحد الذي ذكرناه اذا تظاهرت به الروايات واجمعت
الطائفة عليه **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان في الشجاج التي هي دون الموضحة مثل الحارصة
والدامية والباضعة والسمحاق دية مقدرة ففي الحارصة وهي التي تشق الجلد بعير واحد وفي الدامية
وهي التي تصل الى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة وهي التي تقطع اللحم وتزيد في الجناية
على الدامية ثلاثة ابعرة وفي المتلاحمة وهي التي تقطع اللحم وتزيد في الجناية على الدامية ثلاثة ابعرة وفي
السمحاق وهي التي تقطع اللحم حتى تبلغ الجلدة الرقيقة المغشية للعظم اربعة ابعرة وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه ومالك والاوزاعي والشافعي ليس فيما دون الموضحة من الشجاج ارش
مقدر وانما فيه حكومة وقال الحسن البصري في السمحاق اربع من الابل وهذه موافقة للامامية دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولانا نرجع في هذه التقديرات الى روايات تعطي العلم وترجع
المخالف الى الراي والظن **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان في لطمة الوجه اذا احمر
موضعها دينارا واحدا ونصفا فان اخضر واسود ففيها ثلاثة دنانير وادميها في الجسد النصف
من ادميتها في الوجه بحساب ما ذكرناه وما اعرف موافقا من باقي الفقهاء على ذلك والوجه في نصرة هذا

الحارصة

المسئلة ما تقدم في امثالها **كتاب الفرائض والمواريث والوصايا وما يتعلق بذلك** اعلم
ان المسائل التي تفرد بها الامامية في هذا الباب يدور اكثرها ومعظمها على اصول نحن نبين الكلام فيها
ونستوفيه وهي الكلام في العصبة والعول والرد فاذا بان ان الحق في هذه الاصول معنا دون مخالفينا
انبنت المسائل الكثيرة في الفرائض عليه واستغنينا عن التطويل بتبيين الكلام في المسائل مع رجوعها الى
اصل واحد قد احكمناه **فصل في الكلام على العصبة** اعلم ان مخالفينا في هذا الباب يذهبون
في ذلك الى ما لم يحتج به كتاب ولا سنة مقطوع بها ولا اجماع وهم يعولون في هذا الاصل الجليل على اخبار
آحاد ضعيفة لو سلمت من كل قدح ومخالفة لنص الكتاب وظاهره على ما نبين الكلام عليه ومعارضة بامثالها
لكانت غاية ما يوجب الظن الذي قد بينا في غير موضع ان الاحكام الشرعية لا تثبت بمثله وادعا
الاجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سلفا وخلفا لان ابن عباس رحمه الله
كان يخالف في التعصيب ويذهب الى مثل مذهب الامامية ويقول فيمن خلف بنتا واختا ان المال كله
للبنت دون الاخت ووافقه في ذلك جابر بن عبد الله وحكى الساجي ان عبد الله بن الزبير قضى بذلك
وحكى الطبري مثل ذلك وروت مثل مذهب ابن عباس عن ابراهيم النخعي في رواية الاعمش عنه وذهب داود
ابن علي الاصبهاني الى مثل ما حكيناه ولم يجعل الاخوات عصبة مع البنات فبطل ادعاء الاجماع مع ثبوت
الخلاف متقدما ومتاخرا والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه وبطلان مذهب مخالفينا في العصبة بعد
اجماع الطائفة الذي قد بينا انه حجة قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء
نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا وهذا نص في موضع الخلاف
لان الله تعالى صرح بان للرجال من الميراث نصيبا وان للنساء ايضا نصيبا ولم يخص موضعا دون
موضع فمن خص في بعض المواريث بالميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر الآية وايضا فان توريث
الرجال دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله تعالى بشريعة نبينا
عليه السلام احكام الجاهلية فحكم الجاهلية تبغون ومن احسن من الله حكما وليس لهم ان يقولوا انا نخص الآية التي
ذكرناها بالسنة لان تخصيص او نسخ اذا كانت تقتضي العلم اليقين بلا خلاف فان الاخبار المروية في توريث
العصبة اخبار آحاد لا توجب علما واكثر ما يقتضيه غلبة الظن على ان اخبار التعصيب معارضة باخبار كثيرة
ترويها الشيعة من طرق مختلفة في ابطال ان يكون الميراث بالعصبة وانه بالقربى والرحم واذا تعارضت
الاخبار رجعنا الى ظاهر الكتاب فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه ابن طاووس عن ابيه عن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يقسم المال على اهل الفرائض

على كتاب الله فما تركت فلاولى ذكر قريب وهذا خبر لم يروه احد من اصحاب الحديث الا من طريق طاوس
ولا رواه ابن طاوس الا عن ابيه عن ابن عباس ولم يقل ابن عباس فيه سمعت ولا حدثنا وطاوس قد سنده
تارة الى ابن عباس في رواية وهيب ومعمر وتارة اخرى يرويه عن الثوري وعلي بن عاصم عن ابن طاوس
عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله فرضوا ويختلف اللفظ لانه يروي ما ابقت الفرايض فلاولى
ولي ذكر ويروى ايهم فلاولى عصبة اقرب ويروى ايهم فلاولى عصبة ذكر وفي رواية اخرى فلاولى
رجل ذكر عصبة واختلاف اللفظ والطريق واحد يدل على ضعف وقد خالف ابن عباس الذي يسند
هذا الخبر اليه ما اجمع ... هذا الخبر عليه في توريث الاخت بالتعصيب اذا خلف الميت بنتا
واختا على ما قدمناه حكايته ولو روي هذا الخبر لخالف معناه وكان فيه ما هو معلوم ثم انه اذا قابلنا
عن ذلك بين انه لم اره معنى العصبة المذكورة في الخبر هو ما يذهبون اليه وليس في اللغة العربية لذلك
شاهد ولا في العرف الشرعي فاما اللغة فان الخليل بن احمد قال في كتاب العين ان العصبة مشتقة
من الاعصاب وهي التي تصل بين اطراف العظام ولما كانت هذه الواصلة بين المفترق من الاعضاء حتى
الثالث وكان اولاد البنات اولاد الجد كان اولاد الابن واولاد الجد ... كان البنات
في جميع ولد هو الى الجد وهم الاصل والقبيلة المنسوبة الى الجد كالبنين وكانوا جميعا كالاعصاب التي
تصل العظام وتلائم الجسد وجب ان يكونوا جميعا عصبة وذكر ابو عمر وغلام ثعلب قال قال ثعلب
قال ابن الاعرابي العصبة جميع الاهل من الرجال والنساء ... المعروف المشهور في لغة العرب
وان الكلالة ما عدا الوالدين والولد من الاهل فاذا كانت اللغة على ما ذكرناه فمن شاهدهن يعتقد
ما يذهب اليه مخالفنا في العصبة وليس لهم عرف شرعي مستقر في هذه اللفظة لان الاختلاف
واقع في معناها الان في مذهب اليه ان العصبة انما هي القرابة من جهة الاب وفيهم من يذهب فيها
ان المراد بها قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابتهم من جهة الرجال كالاخ والعم دون الاخت
والعمة واخص الرجال الذين اتصلت قرابتهم من جهة النساء عصبة كالاخوة للميت للام وفيهم
من جعل العصبة ماخوذة من التعصب والرايات والدعوات والنصرة ومع هذا الاختلاف ولا اجماع
يستقر على هذا معناها على انهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي يروونه لانهم يعطون الاخت
مع البنت بالتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمنه لفظ الحديث فان قالوا نخص هذا اللفظ
اذا ورثنا الاخت مع البنت قلنا انما الفرق بينكم اذا خصصتموه ببعض المواضع وبيننا اذا فعلنا
في تخصيصه مثل ما فعلتم فجعلناه مستعملا فيمن خلف اختين لام وابن اخ وبنت اخ لاب وام لاخ

لاب فان للاختين من الام فرضهن الثلث وما بقي فلاولى ذكر قريب وهو الاخ من الاب ويسقط
ابن الاخ وبنت الاخ لان الاخ اقرب منهما وفي موضع آخر وهو ان يخلف الميت امراة وعما وعمة وخالا لة
وابن اخ واختا فللمراة الربع وما بقي فلاولى ذكر وهو الاخ وابن الاخ ويسقط الباقون فان قيل لهم من اين
صرتم كانت الاخت مع البنت عصبة فانه لا بد من ان يقولوا من حيث عصبها اخوها قلنا لا اجعلتم البنت عصبة
عند عدم البنين ويكون ابوها هو الذي يعصبها واذا كان الابن احق بالتعصيب من الاب فالاب
بالتعصيب من الاخ فاخت الابن احق بالتعصيب كثيرا من اخت الاخ وكذلك يلزمهم ان يجعلوا العمة
عند عدم ... فما يجيء الحال وعلى فان ذا را البنت لا تعقل من ابيها قلنا ولا الاخت ايضا
لا تعقل عن اخيها فلا تجعلوها عصبة مع البنات فان تعلقوا بما يروونه عن النبي ص بانه اعطى الاخت
مع البنت قلنا هذا حديث لو صح ورد من كل قدح لكان مخالفا لنص الكتاب لان الله تعالى قال واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فنص على الاقرب وبين ان الارحام سبب في استحقاق الميراث و البنت
اقرب من الاخت واولى برحم وخبرهم الذي يعولون عليه في توريث الاخت مع البنت رواه الهزيل
ابن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سئل عن رجل ترك بنتا وابنة ابن واختا لاب وام فقال
لابنة النصف وما بقي فللاخت وخبر يرويه الاسود بن يزيد قال قضى فينا معاذ بن جبل على عهد
فاعطى البنت النصف والاخت النصف ولم يورث العصبة شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح اصحاب
الحديث في روايته وضعفوا رجاله وقيل ان هزيل بن شرحبيل مجهول ضعيف ولو زال هذا القدح
لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في قضائه بذلك حجة ولا هو مما اسنده عن النبي صلعم وكذلك
القول في خبر معاذ وليس يجب ان يعلم انه كان على عهد رسول الله حجة لانه قد يكون على عهده ما لا يعرفه
ولم يعرفه لا انكره وقد امتنع من توريث الاخت مع البنت من هو اقوى من معاذ وهو اولى بان يتبع وهو
ابن عباس وفي حديث معاذ فيه مما يقتضي بطلان قول من يذهب الى ان الاخت بالتعصيب مع البنت
لانه قال ولم يورث العصبة شيئا وليس يجوز ان يحتج على ان الاخت لا ترث مع البنت بقوله
تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فشرط في توريث الاخت فقد الولد
اي لا ترث مع البنت لانها ولد وذلك انه تعالى انما شرط في هذا الفرض المخصوص للاخت فقد الولد وليس
ذلك بمانع من ان ترث مع فقد هذا الشرط بجهة اخرى فان تعليق الحكم بشرط لا يدل على ارتفاعه مع فقد
الشرط على ما بيناه في كتاب اصول الفقه ويمكن ان يقال انهم لمخالفينا في هذه المسالة ان الاناث لا يرثن
بالعصبة الا ترى ان البنات وبنات الابن لا يرثن بالتعصيب اذا انفردن ولو ورث الاخت التعصيب

اذا انفردت ولو ورثت الاخت بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن اولى من الاخت بما فضل
من فرض البنات واذا كنا قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كل ما ينبني عليه المخالفون من المسايل
في الفرايض على هذا الاصل وهي كثيرة والحاجة الى تفصيلها وتعيين الكلام في كل واحد منها لان ابطالنا
للاصل الذي بنيناها عليه قد اغنى وكفى فمن جملة المسايل ان يخلف الرجل بنتا وعما فعند
المخالفين ان للبنت النصف والباقي للعم بالعصبة وعندنا انه لا حظ للعم والمال كله للبنت بالفرض والرد
لذلك لو كان مكان العم ابن عم وكذلك لو كان مكان البنت ابنتان ولو خلف الميت عمومة وعمات وبني
عم وبنات عم فمخالفونا يورثون الذكور من هولاء دون الاناث لاجل التعصيب ونحن نورث الذكور والاناث
ومسايل التعصيب اكثر من ان تحصى وقد بينا على صحة ما نذهب اليه في هذه المسئلة بل كلها بما بيناه من صحة
ابطال التعصيب في التوريث فاذا قيل اذا كنتم تستدلون على ان العمات يرثن مع العمومة وبنات العم
ترثن مع بني العم وما اشبه ذلك من المسايل بقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
الاية فهذه الاية حجة عليكم في موضع آخر لانا نورث الاخوة والعم او ابن العم مع البنت بظاهر هذه الاية
وكيف خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع فالقسم ظاهر الاية قلنا الاية انما تحكم
مثل ما تصدقتم به لا خلاف ان قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون الاية انما اراد به
مع الاستوا في القرابة والدرجة الا ترى انه لا يرث ولد الولد ذكرا كانوا او اناثا مع الولد لعدم التساوي
في الدرجة والقرابة وان كان يدخلون تحت التسمية بالرجال والنساء واذا كانت القرابة والدرجة مراعاة
بين العم وابنه فالعم لا يساوي البنت في القربى والدرجة وهو ابعد منها كثيرا وليس كذلك العمومة والعمات
وبنات العم لان درجة هولاء واحدة وقرابتهم متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء وظاهر
الاية حجة عليه وهو مخالف لظاهرها وليس كذلك قولنا في المسايل التي وقعت الاشارة اليها وهذا واضح
فليتامل **فصل ما في العول** اعلم ان العول في اللغة العربية اسم للزيادة والنقصان وهو يجري
مجرى الاضداد وانما دخل هذا الاسم في الفرايض في الموضع الذي يقصر فيه المال عن السهام المفروضة
فيه فدخل ههنا النقصان ويمكن ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام زادت على مبلغ المال فاذا
اضيف الى المال كان نقصانا واذا اضيف الى السهام كان زيادة والذي تذهب اليه الشيعة الامامية
ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوو السهام المذكورة من الابوين والزوجين على البنات والاخوات
من الام على الاخوات من الاب والام او من الاب وجعل الفاضل عن سهامهم لهن وذهب ابن عباس رحمه الله
الى مثل ذلك وقال به ايضا عطاء ابن ابي رباح وحكى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين

الباقر صلوات الله عليه ومحمد ابن الحنفية ثم وهو مذهب داود بن علي الاصبهاني وقال باقي الفقها
ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل ذلك في الديون والوصايا اذا ضاقت
التركة عنها والذي يدل على صحة ما نذهب اليه اجماع الطايفة عليه فانهم لا يختلفون فيه وقد بينا
ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن السهام كامراة ماتت عن بنتين وابوين وزوج والمال
يضيق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين امور اما ان ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام
او ندخله على بعضها وقد اجمعت الامة على ان البنتين ههنا منقوصتان بلا خلاف فيجب ان نعطي
الابوين السدسين والزوج الربع ونجعل ما بقي للابنتين ونخصهما بالنقص لانهما منقوصتان بالاجماع
ومن عداهما لم يقع الاجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك وظاهر الكتاب بان له سهما معلوما
فيجب ان نوفيه اياه ونجعل النقص لاحقا بمن اجمعوا على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك فظاهر
الكتاب ان له سهما معلوما فيجب ان نوفيه اياه ونجعل النقص لاحقا بمن اجمعوا على نقصه في موضع اخرى
ومما يدل على ذلك انا اذا نقصنا جميع ذوي السهام واعطينا كل واحد منهم حصته يتناوله النقص
خصصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة الى المجاز واذا نقصنا البعض عدلنا بما يخص هذا المنقوص
وحده عن الظاهر وحقيقته واذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة انما يفعل للضرورة فقليله
اولى من كثيره وما اشبه بما يفعله مخالفونا من تسميتهم ما هو في الحقيقة نقصان عولا ويعبرون عن السدس
انه نقصان وبالثمن من التسع وما اشبه ذلك لانهم سموا الشيء بغير اسمه الموضوع له وخرجوا عن
موجب اللغة ولم يبق الآن فان قال لنا كلامكم يقتضي ان نقصان جميع السهام المذكورة اولى من
ادخال النقص على الجميع فلم خصصتم من ذكرتموه من الاخوات والبنات بالنقصان دون من عداهن
وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخلا على غير من ذكرتم وفي سهام من خصصتموه بالنقصان
والجواب ان كل من اوجب نقص احد المسمين دون جميعهم خص بالنقصان من عيناه دون غيره والقول
بان النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيناه ممن خصصناه بالنقصان قول يخرج من الاجماع
فاما اعتماد من نصر العول من اصحابنا وغيرهم على ان الزوج والزوجة كانت لكل واحد منهما فريضة
حط الى دونها وكذلك الابوان حطا الى فريضة اخرى والبنات والاخوات لم يهبطا من فريضة الى اخرى فدخول
النقص على من لم يحط اولى من دخوله على من نقص فليس بشي ولانه دعوى محضة فاذا قيل لهم
كان الامر على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه ولو عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول النقص على الزوج
والابوين لانه لا يعطي حظا اولا دخول النقص على الضعيف اولى من القوي لم يجدوا فرقا

صحيحا ولم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس رحمه الله واذا صح عنه فلا حجة فيه لما اشرنا اليه في المعتمد
في نفي العول على ما قررناه وليس يشبه ما يقولونه في العول الديون اذا كانت على الميت ولم تف تركته
بالوفاء بها فان الواجب ان يقسم المال على اصحاب الديون بحسب ديونهم من غير ادخال النقص على بعضهم
وذلك ان بعض الديون مستوون في وجوب استيفاء اموالهم من تركة الميت وليس لاحد مزية
على الاخر في ذلك فان اتسع المال لحقوقهم استوفوها فان ضاق تقاسموه وليس كذلك مسائل
العول لانا قد بينا ان بعض الورثة اولى بالنقص من بعض وانهم غير مستوين كما استوى اصحاب
الديون فافترق الامران ومما يمكن ان يفرق به بين العول والديون اذا ضاقت التركة عنها ان الدين
تعلق في اموال الميت لا يستحقها باعيانها وليس كذلك العول لان الحقوق متعلقة باجزاء مسماه
ولا يجوز ان يستوفى في قطعة من مال واحد مع كثرة وقلة وكيف تشبه الديون بالعول وفي اصحابنا
من ذهب الى ان البنت انما جعل لها النصف مع الابوين وجعل للبنتين الثلثان ايضا معهما
فاذا انفردت البنت الواحدة او الابنتان عن الابوين بغير هذا الفرض ولهذا لا يكون عندهم اكثر من
العول حتى لا يجتمع في امراة ماتت وخلفت بنتين وابوين وزوجا الثلثان والسدسان والربع
وقد بينا في مسئلة املينا ها مفردة وتكلمنا فيها على شيء احتج فيها الفضل بن شاذان في
المواريث بطلان هذه الشبهة وان الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف بالاطلاق على كل حال
وللبنتين الثلثين على كل حال وان قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس كلام مستبد لا يتعلق
بما تقدم وقلنا ايضا كيف يجوز ان يريد ان للواحدة النصف وللبنتين الثلثان مع الابوين
وهو تعالى يقول ولابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد واستقصينا ذلك واستوفيناه
على انهم لا يتمكنون من مثل هذا في امراة خلفت زوجا واخوين من ام واختا من اب وام لان هذه
المسئلة فيها نقص ويخرج للاخت من الاب والام فلا بد من مذهب المخالف في العول ونقصان
الجميع وان جعل الاخت من الام النقصان وليس لهم ان يقولوا انما جعل للاخت النصف اذا انفردت
وذلك لان الله تعالى شرط في استحقاقها هذا النصف نفي الولد والظاهر يقتضي انه يستحق ذلك
مع فقد الولد على كل حال ولنا نقول ان الباقي ههنا للاخت بدليل اقتضى العدول عن الظاهر
فيجب ان يقولوا مثل ذلك في ميراث البنت والبنتين مع الابوين وفقدهما وانا انما ندخل النقص
على البنات مع دخولهن تحت الظاهر بدليل اقتضى ذلك فاما قول بعض اصحابنا محتجا على صحة ما ذهبنا
اليه من ادخال النقص على البنات فانه لو كان مكان البنت او البنتين ابن او بنون لما كان الا ما فضل

والبنت ليست احسن حالا من الابن فيجب ان يكون لها ما بقي فليس بصحيح لان الابن ليس من ذوي السهام
المنصوص عليها في موضع من المواضع وليس كذلك البنت والبنتان فاما دعوى المخالف ان امير المؤمنين
كان يذهب الى العول في الفرائض وانهم يروون عنه ذلك وانه سئل وهو على المنبر عن ابنتين وابوين وزوجة
فقال عليه السلام بغير روية صار ثمنها تسعا فالظاهر الا يروى عنه صلوات الله عليه وآله خلاف الحق
ووسائطنا اليه الحجج الزاهرة من عترته كزين العابدين والباقر والصادق والكاظم صلوات الله عليهم
وهؤلاء عليهم السلام امر فيه مذهب ابيهم صلوات الله عليه وآله من نقل خلاف ما نقلوه وابن عباس
ما يحكي ابطال العول في الفرائض الا عنهم وصحبهم فالرواية عنه عليه السلام انه كان يقول بالعول
عن الشعبي والحسن بن عمارة والنخعي واما الشعبي فانه ولد سنة ست وثلثين والنخعي ولد سنة سبع
وثلثين وقتل امير المؤمنين عليه السلام سنة اربعين فكيف تصح روايتهما عنه والحسن بن عمارة
مضعف عند اصحاب الحديث ولما ولي المظالم قال سليمان بن مهران الاعمش ظالم ولي المظالم ولو سلم
كل من ذكرناه من القدح فيهم لكونوا باذا من ذكرناه من السادة القادة الذين رووا عنه عليه السلام ابطال
العول ولعل الخبر المتضمن ان ثمنها صار تسعا انما ولد مستفهما من رجل لم انتبه والمجهول الحكم له وما رواه
عنه غيم العلماء اولى بالثبت وفي اصحابنا من تاول هذا الخبر ان صح على ان المراد به ان ثمنها صار تسعا
عندكم وانا والدلالة منهم واستطرفه كلا استطرف في مواضع كثيرة ووجدت بعض من يشار اليه في علم
الفرائض منهم من نفى العول فتعرب المسالة له في زوج وام واخوين من ام قال فان قال للزوج
النصف وللام الثلث وللاخوين الثلث علمت ان فريضة النصف ولا ابن الباقي ولا حظ للاخوين
من الام فان الاخوة عندنا لا يرثون مع الام في موضع من المواضع وقد بينا فيما تقدم الاشارة
اليه فقال ان نفى العول ما تقول في زوج واخت لاب وام واخت لاب واخت لام فان قالوا للزوج
النصف وللاخت للاب والام النصف وتسقط الاخت للاب قيل لهم صارت الاخت للاب والام
مقدمة على الاخت للاب وهاهنا ثانية مرة بالفرائض ومرة بالتعصيب فيقال لهم انما جعلنا للزوج النصف
وللاخت للاب والام النصف لان الاخت للاب والام اذا اجتمعت مع اخت سقطت الاخت
للاب وورث جميع المال الاخت للاب والام والاخت للاب والام مقدمة على الاخت للاب كما ان
الاخ للاب والام مقدم على الاخ للاب ثم قيل لهذا الذي اشرنا اليه في ابطال نفي العول عليهم قيل القياس
انما لم يكن عندكم ما فرض ذوي السهام عاما في كل المسائل فمن اين قلتم زوج واختين لاب وام
للزوج النصف وللاختين النصف فان قالوا قلنا بالاجماع في فرض الزوج ثم قيل الاجماع في ذلك

والجواب غير ما حكاه عنا لانا نقول في هذه المسألة ان الاخت منقوصة عما فرض لها من السهام
بلا خلاف فيجب ان ينقصا والزوج غير محجوب فقسمه يجب ان يكون سهاما موفورة وان شئت
ان تقول ليس يمكن العمل بعموم الظاهر في هذه المسألة لانه محال ان يكون للمال الواحد نصف وثلثان
فنحن بين امرين بين ان ينقص الزوج والاختين كما فعل اصحاب العول وبين ان ينقص اما الزوج او الاختين
معا لكنا عادلين عن الظاهر في سهام الزوج والظاهر في سهام الاختين واذا نقصنا الاختين دون
الزوج فانما عدلنا عن ظاهر واحد والحمل على العدول عن اثنين وليس لاحد ان يقول فاعدلوا عن
ظاهر الزوج وبقوا ظاهر الاختين لان كل من اوجب من هذه المسألة عن بعض الظاهر دون بعض
اوجب العدول فيمن عيناه واذا كنا قد بينا فساد القول بالعول فقد ابطلنا بذلك كلما يتفرع عليه
من المسائل وهي كثيرة فلا حاجة بنا الى تعيين جميعها او تفصيلها مع ابطال الاصل الذي يرجع اليه

فصل في القول بوجوب الرد عندنا ان الفاضل من ذوي السهام من الورثة على اصحاب
السهام بقدر سهامهم ولا رد على زوج ولا زوجة مثل ان خلفت بنتا وابا فللبنت في التسمية النصف
وللاب بالتسمية السدس وما فضل بعد ذلك وهو ثلث المال يرد عليهما بقدر انصبائهما فللبنت
ثلاثة ارباعه وللاب ربعه فيصير المال مقسوما على اربعة اسهم منها ثلاثة للبنت وللاب سهم من اربعة
وقال اهل العراق ان الفاضل من السهام اذا لم يكن هناك عصبة رد على اصحاب السهام بقدر سهامهم
الا على الزوجين وروي بخلاف ذلك عن امير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وابن مسعود وبه
قال النخعي والشعبي والحسن ولم يرد ابن مسعود ايضا على ولد الام مع الام ولا على الجدة مع ذي رحم له
سهم ولا على بنات الابن مع البنت ولا على اخت لاب مع اخت لاب وام وذهب زيد بن ثابت الى ان
الفاضل من السهام لبيت المال وبه قال الشافعي ومالك والاوزاعي وكثير من اهل الحجاز ومن تامل
هذا الموضع علم ان الامامية منفردة به عن من وافقها في الرد من اهل العراق وغيرهم لان اولئك
راعوا العصبة والامامية لا تراعيها وترد على كل حال والوجه اذا تأملت برق ومنع من انفراد الامامية
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسألة اجماع الطائفة وقد بينا انه حجة ويمكن ان
يستدل على ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فقد دل على من هو اولى
بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي رحمه اولى بميراثه من المسلمين وبيت المال واصحاب السهام
ايضا غير الزوج والزوجة اقرب الى الميت من عصبته فوجب ان يكون فاضل السهام اليهم مصروفا
فان قيل لم يقع التصريح في الآية بان اولي الارحام بعضهم اولى ببعض في الميراث قلنا اللفظ يحتمل

الميراث

الميراث وغيره فيحمله بحكم العموم على جميع ما يحتمله ومن ادعى التخصيص فعليه الدليل ومما يمكن ان
يعارض به الخصوم من رواياتهم التي يثقون بها ويجدونها في كتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
من قوله المرأة تحوز ميراث ثلاثة عتيقها ولقيطها وولدها فاخبر انها تحوز ميراث ولدها ولا تحوز جميعه
الا بالرد عليها دون التسمية ومما يمكن ان يعارضوا به ايضا ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
انه جعل ميراث ولد الملاعنة لامه من بعدها وهذا يقتضي ان يكون جميع ميراثه لها ولا يكون
لها الجميع الا بالتسمية والرد ومما يمكن ايضا ان يعارضوا به ما يروونه عن سعد انه قال للنبي صلى الله عليه وسلم
ان لي مالا كثيرا وليس يرثني الا ابنتي افاوصي بالكل قال لا قال فبالنصف قال لا قال فبالثلث قال الثلث
والثلث كثير ووجه الدلالة من الخبر انه قال ليس يرثني الا ابنتي ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وآله
وروي هذا الخبر بلفظ آخر انه قال افاوصي بثلثي مالي والثلث لابنتي قال لا قال فاوصي بنصف مالي
والنصف لابنتي قال لا قال فاوصي بثلث مالي والثلثان لها قال الثلث والثلث كثير فدل على ذلك
ان البنت قد ترث الثلثين واحتج المخالف لنا بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فجعل للاخت النصف اذا مات اخوها ولا ولد له وجعله
جميعها له فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال والجواب عن ذلك ان النصف
انما وجب لها بالتسمية لانها اخت والزيادة انما تأخذها بمعنى آخر وهو الرد بالرحم وليس يمتنع
ان يضاف سبب الى آخر مثال ذلك الزوج اذا كان ابن عم ولا وارث معه فانه يرث النصف بالزوجية
والنصف الآخر عندنا لاجل القرابة وعند مخالفينا لاجل العصبة ولا يجب اذا كان الله تعالى قد
سمى لها النصف ان يمنع من الزيادة عليه بسبب آخر ومثل هذا الجواب نجيبهم اذا قالوا ان الله تعالى
جعل للبنت الواحدة النصف فلا يجوز ان يزاد على ذلك لانا قد بينا ان النصف تستحقه بالتسمية
والباقي تستحقه بسبب آخر وهو الرد فاختلف السببان واعلم ان المسائل التي تنفرد بها في الرد كثيرة
لا معنى للتطويل بذكرها واذا كنا قد بينا صحة اصولنا في الرد وما ينبني عليه وكل مسألة تفرعت
عن هذا الاصل مردودة اليها ومبنية عليها فلا حاجة بنا الى تكلف اعيان المسائل كلها كما لم
نفعل ذلك في باب العصبات وباب العول **المسألة المعروفة بالمشتركة** وهي زوج وام واخوة
من ام واخوة لاب وام فعند الامامية ان للزوج النصف وللام باقي المال بالتسمية والرد وليس
للاخوة والاخوات حظ في هذا الميراث وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان للزوج النصف وللام السدس
ولولد الام الثلث واسقط الاخوة من الاب والام وهو مذهب ابي بن كعب وابي موسى الاشعري

واحدى الروايتين عن ابن مسعود وزيد وهو ايضا مذهب داود بن علي الاصبهاني وقال مالك
والشافعي الثلث من جميع الاخوة والاخوات بالسوية وذكروا انه لا شيء فيه سوى وروي هذا القول عن عمر
وعثمان وبه قال سعيد بن المسيب والزهري والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة عليه
وايضا فان الام في حيازة الميراث تجري مجرى الاب ولا ترث الاخوة والاخوات مع واحد منهما فاذا
اخذت الام السدس بالتسمية فان الباقي يكون ردا عليها لانها اقرب رحما من الاخوة والاخوات فان
كان حظ الاقرب فهو اقرب من كل الاخوة فان قيل لنا فلو سقط من هذه الفريضة الام وبقي زوج واخوان
من ام واخوة من اب وام كيف تقسمونها قلنا للزوج النصف وللاخوين من الام الثلث وللاخوة
من الاب والام لانه لا تسمية لهم فيها ياخذون ما بقي فان قيل كيف ينتقص حق الاخوة من الاب والام
من حظ الاخوة للام وقد ساووهم في القرابة من جهة الام وزادوا عليهم بالقرابة من
جهة الاب ان لم يزدهم تاكيدا لم ينقصهم قلنا القياس في الشرع مطرح والاعتبار فيه بالنصوص وقد
بينا ان الامر على ما ذكرناه ثم لا اعتبار بما ذكروه على ان ما ذكروه ينتقض بامراة خلفت زوجا واما واخا
لام وعشرة اخوة لاب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج النصف وللام السدس وللاخ من الام السدس ويكون
السدس الباقي بين الاخوة للاب والام فيحظ كل واحد منهم اقل كثيرا من حظ الاخ للام مع مساواتهم في قرابة
الام فضلا عن الاعتبار بما ذكروه مسألة ومما ظن انفراد الامامية به ولهم موافق فيه متقدم ان المرأة
اذا خلفت ابوين وزوجا او الرجل خلف ابوين وزوجة انه يبدأ باخراج حق الزوج او الزوجة وما بقي بعد ذلك
فللام منه الثلث من الاصل لا ثلث ما بقي منه وما بقي بعد حق الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب كان
مثاله خلفت زوجة وابوين فللزوجة الربع وللام الثلث وللاب ما بقي وهو خمسة اسهم من اثني عشر سهما
ولو خلفت المرأة زوجا وابوين فللزوج النصف ثلاثة اسهم من ستة وللام الثلث سهمان وللاب سهم
واحد وقد روي ان عبد الله بن عباس رضي الله عنه قال بهذا القول بعينه وشيخ انه لم يرجع عنه
وروي عن ابن سيرين مثل قول ابن عباس في امرأة وابوين وخالفه في زوج وابوين ثلث ما بقي وباقي
باقي الفقهاء المتقدمون والمتاخرون بخلاف ذلك وقالوا للام ثلث ما بقي وما بقي فللاب والدليل
على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسألة الاجماع المتردد وايضا قال الله تعالى فان لم يكن له ولد
وورثه ابواه فلامه الثلث فاوجب لها مع عدم الولد ثلث اصل المال لان الاطلاق يقتضي ذلك كما لو فرض لها سدس
يقتضي ان يكون من اصل المال دون بعضه من اجل ان الله تعالى لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد
والربع مع وجوده وللزوجة الربع مع فقده والثمن مع وجوده وكذا لكل من سمى له سهما كالبنت او

والبنتين

والبنتين لم يفهم احد من العلماء ان ذلك المسمى لها الا من اصل المال دون بعضه وكيف يجوز ان يفهم من قوله تعالى
فلامه الثلث انه ثلث ما بقي وذلك خلاف جميع ظواهر القرآن ولانه تعالى جعل للام مع فقد الولد
سهما مسمى وهو الثلث كما جعل للاب سهما مسمى في هذا الموضع ولو كان لها ثلث ما بقي لكان الذي يختص من
المسألة السدسان بالاتفاق لا لانه هو السهم الذي لا بد ان يحصه الاب فاذا دخل الزوج والزوجة على
الابوين كانا داخلين على من له فرض مسمى وهو الام وعلى من ليس له سهم مسمى وهو الاب فيجب ان لا ينتقص
السهم المسمى وهو الام من سهمه ويكون النقصان داخلا على من ليس له سهم مسمى وهو الاب كما يكون له الزيادة
لان سهام الزوج والزوجة لا ينتقصان لتسمية سهامهما فالام لانها لها بالتسمية سهم ما جاز ذلك
في الزوجة والزوج جعلت الام انما ينقصها الولد والاخوة ولم يوجدوا في هذه المسألة فان قيل قوله تعالى
فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث انما المراد به اذا لم يشركهما غيرهما ولا خلاف ان الميت اذا
ابواه فلامه الثلث ايجاب للام الثلث مع فقد الولد على كل حال وان ذكر انه لا وارث له غيرهما واذا لم يذكر
ذلك حملناه على اطلاقه مع فقد الوارث ووجوده وقد حكيت جملة من نصرة هذه المسألة خاصة ومناقضة
في الفرائض خصوصا لطوائف لان للام الثلث كاملا لا ثلث ما بقي بقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان
كان له اخوة فلامه السدس فعلق هذا الحكم على انه ترث مع فقد الاخوة السدس وفي ذلك بطلان قول
من جعل لها الباقي من فرض الزوج وهو سدس المال فانه ينفي من التسوية بين حالها اذا كان له اخوة ولم
اخوة وقد فرق الله تعالى بين حالها اذا كان له اخوة او لم يكن له اخوة وقد فرق الله تعالى بين حالها فجعل لها
مع الاخوة السدس ومع فقد الاخوة الثلث كما فرق بين حال الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد ما فرض لهما
مع فقد الولد كذلك على انه لا يجوز ان للام مع غير الولد ولا الاخوة ما جعل لها مع الاخوة والولد اذ كان الله
تعالى قد فرق بين حالها حتما او في التسمية بينهما مخالفة الظاهر ولهذا الاقرب فان قالوا لما كان
الابوان يرثان بمعنى واحد وهو الولادة وكانا في درجة واحدة شابها الابن والبنت اللذين يرثان الولادة
وجب ان لا يفضل الانثى منهما الذكر اذا تساويا في درجة قلنا هذا قياس وان كان غير صحيح والقياس
لا يثبت عندنا الاحكام الشرعية ثم لو لزم ذلك للزم ان يورث الابوان مع الولد للذكر مثل حظ الانثيين
ولا خلاف بيننا في استوائهم في الفرض والمزية من الاخوة والاخوات من الام والجدة
اذا استووا في الدرجة واحتج ابن علية في هذه المسألة وقد حكى ذلك ابو بكر احمد بن علي الرازي
الحنفي بان الاب والام اذا لم يكن معهما غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان فاذا دخل عليهم من يستحق
بعض المال وجب ان يجعل الباقي بينهما كما كان لهما في الاصل اكثر يكن كان بينهما مال لاحدهما الثلث وللآخر

ثلثاه فاحتج مستحق ضعف هذا المال فالواجب ان نقسم ما بقي من المال على ما كان لهما في الاصل لصاحب
الثلث ثلث ما بقي ولصاحب الثلثين ثلثا ما بقي ويقوي ابو بكر الرازي هذا الاحتجاج بان قال ان الله
تعالى جعل عند انفراد الابوين بالميراث للاب الثلثين وللام الثلث كما جعل مثل ذلك للابن
والبنت في قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وللاخ والاخت في قوله تعالى وان كانوا اخوة رجالا
ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين ولما سمى للزوج والزوجة ما سمى لهما واخذ نصيبهما كان الباقي بين الاب
والابن على ما كان عليه قبل دخولهما وكذلك بين الاخ والاخت وهذا يقتضي في مسئلة الابوين
ان يكون اخذ الزوج او الزوجة نصيبهما يوجب ان يكون ما كان للابوين على ما استحقاه قبل
دخول الزوجين وهذا الاحتجاج ركيك مبني على فساد لان الله تعالى فرض للام الثلث عند انفراد الابوين
بالميراث ولم يسم للاب شيئا فاعطيناه ما بقي وكان الثلثين اتفاقا لا انه السهم المسمى واذا كان فرض
الام الثلث في كل موضع وقد بينا ان الظاهر يقتضي انه الثلث من اصل المال وجب ان نعطيها الثلث
كاملا من اصل المال مع الداخل وفقد الداخل ويكون للاب ما بقي كاملا كان او لا يشبه ذلك الشريكين فان
الشريكين في المال الواحد بينهما نصفين فاذا استحق مستحق من المال شيئا اعطينا كل واحد من الشريكين
النصف بعد الخارج لتساويهما في السهام وقد بينا ان سهم الام مذكور في القرآن وسهم الاب غير معين
وانما له ما بقي بعد فرض الام ولا يشبه ذلك ما ذكره الرازي في الابن والبنت والاخ والاخت لان الله
تعالى قد صرح في نصيب من ذكرت بالذكر مثل حظ الانثيين فينبغي ان يكون القسمة على ذلك مع الانفراد
والاجتماع ولم يصرح في الابوين بان للاب مع الانفراد الثلثين فافترق الامران ولا وجه للجمع بينهما

مسئلة ومما انفردت به الامامية انه لا يرث مع الوالدين ولا مع احدهما احد سوى الولد والزوج
والزوجة وذهب مخالفوا الامامية الى خلاف ذلك وورثوا الاخوة والاخوات مع الام على بعض الوجوه
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة الذي يتكرر قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله وقد علمنا ان الوالدين اقرب الى الميت من اخوته لانهما يتقربون اليه بهما والوالدان
يتقربان بنفوسهما ولا يتقدان الله تعالى جعل للوالدين حقا ما لم يات احد يحطهما عنه في بعض الاحوال
ولم يفرق بين الاب والام في ذلك وكما ان الاخوة لا يرثون شيئا مع الاب كذلك يجب ان لا يرثوا مع
الام مسئلة ومما انفردت به الامامية انهم ذهبوا فيمن خلف بنتا وابوين ان للبنت
هو لها
النصف وللابوين السدسان وما يبقى رد عليهم على حساب سهامهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا
الى ان للبنت النصف وللام السدس وللاب ما بقي وهو الثلث دليلنا على صحة قولنا الاجماع المتردد

ولان للابوين لهما السدسان بظاهر الكتاب وللبنت النصف بظاهره ايضا ويبقى السدس فيجب ان يكون
مردودا على الجماعة بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وكيف يجوز هذا الباقي للاب وانما
له السدس مع الولد فاذا قالوا الخبر المتضمن لذكر العصبة فقد تقدم من الكلام في ذلك ما فيه كفاية
ولان خبرهم اذا صح يقتضي ان تعطى الفرائض شيئا وهاهنا ما ابقت الفرائض شيئا بل قد استوفي الفروض جميع
المال مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بانهم يذهبون فيمن يترك ابنته واحد ابويه وابن
ابن
ان للبنت النصف ولاحد الابوين السدس وما يبقى يكون مردودا على البنت وعلى احد الابوين وليس لابن
الابن شيء وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة المتردد ان احد الابوين اقرب الى الميت من ابن ابنه
والقريب اولى في الميراث فكيف يجوز ان يرث البعيد مع القريب لان مخالفينا معولون في ذلك
الكلام
على الخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله ما ابقت الفرائض فلاولى ذي عصبة ذكر وقد سلف من
في ابطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم لو كان صحيحا لكان الاب ان يكون هو الاولى بالميراث من ابن
الابن فلو اعطينا العصبة الذي تأولوه لكان الاب احق من ابن الابن به مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بانه لا يحجب الام عن الثلث الى السدس الاخوة من الام خاصة وانما يحجبها عنه الاخوة
من الاب والام او من الاب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الاخوة من الام يحجبون كما تحجب
الاخوة من الاب والام دليلنا على صحة ما تقدم ذهبنا اليه الاجماع الذي قد تكرر واذا احتج علينا بظاهر
قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وان الاسم يتناول الاخوة من الام خاصة كما يتناول الاخوة
من الاب والام قلنا هذا العموم يرجع عن ظاهره بالاجماع فانه لا خلاف بين الطائفة في هذا وقد روي من طريق
اصحابنا كيف يجوز ان يحجب الاخوة من الام وهم كلّ على الام وهو بها الذين يدلون في سقوط الحجب لهذا التعليل
في ذلك اللفظ الروايات انهم يروون عن ائمتهم عليهم السلام انهم لا يحجبونها لانهم في نفقتها وضيقتها مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يرث مع الولد ذكرا كان او انثى احد الا الوالدان والزوج والزوجة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا الاخوة والاخوات والعمومة واولادهم نصيبا مع البنات والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انه لو جاز ان يرث احد ممن ذكرناه مع البنات لجاز ان
يرث مع البنين لان اسم الولد يتناول الجميع ولانه يتقرب بالبنت كما يتقرب بالابن وما يعولون عليه من خبر
العصبة فقد تقدم الكلام عليه وبيان ما فيه مسئلة ومما انفردت الامامية به ان الولد الذكر
ينفرد دون سائر الورثة بسيف ابيه وخاتمه ومصحفه وباقي الفقهاء يخالف في ذلك والذي يقوي في نفسي

ان التفضيل للاكبر من الذكور بما ذكرناه هو انه يخص بتسليم الثياب وتحصيله فى يديه دون باقى الورثة
وان احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال انفراد من الفقهاء لانهم لا يحبون ذلك ولا يخصونه وادلة
الفقه محجوجة عليه واما قوتنا لما بيناه وان لم يحتج به اصحابنا لان الله تعالى يقول يوصيكم الله فى
اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضى مشاركة الانثى الذكر فى جميع ما خلفه الميت من سيف
ومصحف وغيرهما وكذلك ظاهر آيات ميراث الابوين والزوجين يقتضى ان لهم السهام المذكورة من
جميع تركة الميت فاذا اختصصنا الذكر الاكبر بشئ من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا
هذه الظواهر واصحابنا لم يعولوا على ان الذكر الاكبر يفضل بهذه الاشياء من غير احتساب بالقيمة
وانما عولوا على اخبار رووها تتضمن تخصيص الاكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه بقيمته
فاذا خصصناه بذلك اتباعا لهذه الاخبار واحتسبنا بالقيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب
مع العمل بما اجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الاشياء لان الاولى وجه تخصيصه
بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه انه القائم مقام ابيه والساد مسده فهو احق بهذه الامور من النسوان
والاصاغر للرتبة والجاه مسئلة ومما انفردت به الامامية ان ولد الصلب يحجب من كان اهبط منه
ولا فرق فى ذلك بين كونه ذكرا او انثى وخالف باقى الفقهاء فى ذلك وذهبوا الى ان الولد ضربين
من بنات الصلب والذى يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع الطائفة ان الذكر من ولد الصلب
انما يحجب من يحجبه لانه ولد صلب واقرب قرابة من الميت وهذا ثابت فى الذكر والانثى
فلو جاز ان يرث ولد الولد مع ولد الصلب اذا كان انثى مثل ذلك فى الذكر مسئلة ومما انفردت
به الامامية ان الزوج يرث المال كله اذا لم يكن وارث سواه فالنصف بالتسمية والنصف الاخر
بالرد وهو احق بذلك من بيت المال وخالف باقى الفقهاء فى ذلك وذهبوا كلهم الى ان النصف له
والنصف الاخر لبيت المال والحجة فى ذلك اجماع الطائفة عليه فان قيل كيف يرد على من لا قرابة له
ولا نسب وانما يرث بسبب وانما يرد على ذوى الارحام ولو جاز ان يرد على الزوج لجاز ان يرد على الزوجة
حتى ترث جميع المال اذا لم يكن وارث سواها قلنا الشرع ليس يؤخذ قياسا وانما يتبع فيه الادلة
الشرعية وليس يمتنع ان يرد على من لم يكن ذا رحم وقرابة اذا قام الدليل على ذلك واما الزوجة
فقد وردت رواية شاذة بانها ترث المال كله اذا انفردت كالزوج ولكن لا يعول على هذه الرواية
ولا تعمل الطائفة بها وليس يمتنع ان يكون للزوج مزية فى هذا الحكم على الزوجة كما كانت له مزية عليها
فى تضاعف حقه على حقها مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الزوجة لا ترث من رباع المتوفى

شيئا بل يحصل بقيمته حقها من البناء والآلات دون قيمة العراص وخالف باقى الفقهاء فى ذلك ولم
يفرقوا بين الرباع وغيرها فى تعلق حق الزوجات والذى يقوى فى نفسى ان هذه المسئلة تجرى مجرى
المسئلة المتقدمة فى تخصيص الاكبر من الذكور بالمصحف والسيف وان الرباع وان لم يسلم الى الزوجات
فقيمتها تحسب لها وانما الطريقة فى تخريجها ما بيناه هى الطريقة فى تلك المسئلة الاولى وقد تقدم بيان
ذلك ويمكن ان يكون الوجه فى صد الزوجة عن الرباع انما هو انها ربما تزوجت فاسكنت هذا الرباع من كان
ينافس المتوفى او يغبطه او يحسده فيثقل ذلك على اهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك على اجمل الوجوه
مسئلة ومما انفردت به الامامية انه لا ترث مع الاخت للاب والام احد من الاخوة والاخوات للاب
خاصة كما لا يرث مع الاخ للاب والام وخالف باقى الفقهاء فى ذلك فورثوا الاخت من الاب مع الاخت
من الاب والام دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة واليهم يلتجأ من يمنع من ميراث ولد الاخت
مع الذكور من ولد الاب والام يمنع من ميراثهم مع الاناث لان اسم الولد شامل لهم وما كانت القرابة
ثابتة فى الجميع ولا وجه للتفرقة بينهم مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان بنى الاخوة
يقومون عند فقد آبائهم مقامهم عند مقاسمة الجد ومشاركته وخالف باقى الفقهاء فى ذلك والحجة
على ذلك اجماع الطائفة وادلة الاحكام الشرعية هو فيها اكثر من المصلح الى ذهبه على سبيل الجملة
من غير تفصيل مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما
الفرقة المؤبدة ان عاد جحد ذلك والحق الولد واكذب نفسه لا يورث من الولد بل يورث الولد منه
ولا يرث هذا الراجع وباقى الفقهاء يخالفون فى ذلك وقد بينا الكلام فى هذه المسئلة فى باب اللعان
من هذا الكتاب فلا معنى لاعادته مسئلة ومما انفردت به الامامية عن اقوال باقى الفقهاء فى هذه
الازمان القريبة وان كان لها موافق متقدم الزمان القول بان المسلم يرث الكافر وان قرب
الكافر المسلم وقد روى الفقهاء فى كتبهم موافقة الامامية على هذا المذهب عن زين العابدين
على بن الحسين ومحمد بن الحنفية عليهما السلام ومسروق وعبد الله بن معقل المزنى وسعيد بن
المسيب ويحيى بن يعمر ومعاذ بن جبل ومعوية بن ابى سفين وخالف باقى الفقهاء فى ذلك وذهبوا
الى ان كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه دليلنا بعد اجماع الطائفة المتردد جميع ظواهر آيات
المواريث لان قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يعم الكافر والمسلم وكذلك
آيات ميراث الازواج والزوجات والكلالة فظاهر هذه الآيات كلها تقتضى ان الكافر كالمسلم
فى الميراث فلما اجمعت الامة على ان الكافر لا يرث المسلم اخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم

ويقوى ميراث المسلم للكافر بحث الظاهر كميراث المسلم للمسلم ولا يجوز ان يرجع عن الظاهر باخبار الاحاد
التي يروونها لانها توجب الظن ولا نخص بها ولا نرجع عما يوجب العلم عن ظواهر الكتاب ولان اكثرها
مطعون على راويه ومقدوح فيهم ولانها معارضة باخبار كثيرة ترويها الشيعة تخالفها وتوجد في كتبهم
ولان اكثرها له تاويل موافق لمذهبنا وتفصيل هذه الجملة ان مخالفنا في هذه المسئلة يعول على خبر
يرويه الزهري عن علي بن الحسين عم عن عمرو بن عثمن بن عفان عن اسامة بن زيد ان النبي صلعم
قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال قال رسول الله
انه لا يتوارث اهل ملتين وعن عامر الشعبي عن النبي صلعم نحوه وعن الزهري عن سعيد بن المسيب قال
مضت السنة ان لا يرث المسلم الكافر ولم يورث عمر بن الخطاب الاشعث بن قيس من عمته اليهودية وروي
كان المسلم لا يرث الكافر في عهد النبي صلعم ولا عهد ابي بكر وعمر وعثمن فلما ولي معوية ورث المسلم
من الكافر واخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع السنة الاولى وكل هذه الاخبار
اذا سلمت من القدح والجرح انما توجب الظن دون العلم اليقين ولا يجوز ان يرجع بها ولا بشيء
منها عما يوجب العلم من ظواهر كتاب الله تعالى فاما خبر اسامة فمقدوح فيه لان اسامة تفرد به
عن النبي صلعم وتفرد به ايضا عنه عمرو بن عثمن وتفرد به عن علي بن الحسين عم وتفرد الراوي للحديث
مما يوهنه ويضعفه لا محو معرفته وقد روي هذا الحديث جماعة عن الزهري وقال عن عمرو بن عثمن
ولم يذكر علي بن الحسين عم واختلاف الرواية ايضا فيه مما يضعفه ومما يضعف هذا الخبر ان علي
ابن الحسين كان يورث المسلم من الكافر بلا اختلاف فلو روى فيه سنة لما خالفها وروى احمد
ابن حنبل عن جعفر بن ابيه عن صالح عن الزهري ان علي بن الحسين عم اخبره ان عثمن بن
عفان واسامة بن زيد قالا لا يرث المسلم الكافر من غير ان يسنداه الى النبي عم وهذا الاختلاف
والاضطراب في رواية الخبر دال على ضعفه واما حديث عمرو بن شعيب فان الحفاظ لا يثبتونه عن النبي عم
ويذكرون انه من قول عمر بن الخطاب وعمرو بن شعيب فان الحفاظ ومما يوهنه انه تفرد به عن ابيه عن جده
جده وتفرد به عن النبي عم وعمرو بن شعيب ممن ضعفه ايضا شعبة والذي هو ... ولما روى ... خبر
الشعبي عن النبي عم فمرسل واما قول سعيد بن المسيب مضت السنة فيحتمل ان يريد ذلك خبر عن اعتقاده ومذهبه ويمكن
ان يريد انه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي عم فالسنة عن النبي عم ... فلا يجوز ان يكون هذا ولا يجوز ان يكون وما
كان من مذهب سعيد بن المسيب توريث المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون منه في خلاف ذلك سنة على
ان هذه الاخبار معارضة بمثلها بما يرويه مخالفونا وفي كتبهم مثل الخبر الذي يرويه عمرو بن ابي حكيم عن

وقاله

عبد الله

عبد الله بن بريدة ان اخوين اختصما الى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فورث المسلم منهما وقال حدثني ابو الاسود الدؤلي
ان رجلا حدثه ان معاذا قال سمعت رسول الله صلعم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم منهما وقال ونظير هذا الخبر
موجود كثير في رواياتهم فاما روايات الشيعة في ذلك فهي اكثر من ان تحصى واما الخبر المتضمن لنفي التوارث بين اهل ملتين فنحن
نقول بموجبه لان التوارث تفاعل وهو يقتضي ان يكون كل واحد يرث صاحبه فاذا ذهبنا الى ان المسلم يرث الكافر
والكافر لا يرثه فما اثبتنا بينهما توارثا وتاول بعض اصحابنا الخبر الذي يتناول هذه المسئلة على ان التوارث يثبت على النصرة و
الموالاة بدلالة قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فقطع بذلك الميراث بين المسلم
المهاجر وبين المسلم الذي لم يهاجر الى ان نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح وكذلك يرث الذكور من العصبة دون الاناث
لنفي النصرة والتعصب من الاناث وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد لنفي النصرة وهذا الخبر ... الا ان الاسلام ... المواريث
تثبت على النصرة والموالاة ... ولم ينزل المسلم الكافر في الوجه حتى يكون الحكم انما ... مسئلة
ومما انفردت به الامامية ان المطلقة المبتوتة ترث المطلق لها ... في مرضه ذلك ما بين طلاقها وبين سنة واحدة
بشرط ان لا تتزوج فان تزوجت فلا ميراث لها وخالف الفقهاء في ذلك ... الا ان ابا حنيفة واصحابه
يذهبون الى انه اذا طلق امرأته ثلاثا في مرضه ثم مات في مرضه وهي في العدة فانها ترثه فان مات بعد انقضاء العدة لم ترثه
فان صح من مرضه ثم مرض فمات لم ترثه وقال الحسن بن حي ان صح من مرضه ثم مرض ثم مات من مرضه وهي في العدة
ورثته ... وقال الثوري ... قال الحسن بن حي ... اذا طلق امرأته وهو مريض
قبل الدخول فلها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها فان تزوجت غيره ... فلها الميراث جميعهم
اذا مات قبل ان يصح من المرض وذكر الليث ان ابن شبرمة سأل ربيعة عن المريض طلق امرأته فقال ترثه ولو تزوجت بعشرة
ازواج وقال مالك فان صح من مرضه صحة معروفة ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول الليث وقال الشافعي في احد قوليه
... وان مات وهي في العدة واجمعوا على ان المرأة لو ماتت لم يرثها فاما ما انفردت الامامية فيه من توقيتها سنة والذي
يدل على صحة الاجماع المتكرر الذي قد بيناه ان فيه الحجة وايضا فان الاغلب والاظهر ان الرجل الذاهب ... في مرض
هو لا يعيش ... سنة وكان ذلك كالحد ... هذا الفصل مسئلة ومما انفردت به الامامية ان من اشكل حاله
من الخناثى في كونه ذكرا او انثى يعتبر حاله بخروج البول فان خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث ميراث الرجال
وان كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث النساء وان بال منهما معا نظر الى الاغلب والاكثر منهما فعمل عليه
وورث به فان تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر بعدد الاضلاع فان اتفقت ورث ميراث الاناث وان اختلفت
ورث ميراث الرجال وخالف باقي الفقهاء في ذلك ... اختلفوا كلها فقال الشيعة ... حنيفة لان ابا
وان كان قد روي عنه اعتبار البول كما حكيته عن الامامية فانه يذهب الى انه متى خرج البول من الفرجين جميعا ...

لان الخناثى من الاطفال لا تختبر مهنا ... المواريث ... على التفصيل وان كان قاعدا على
سبيل الجملة ان الاصل ... فان ...

بأحسن احوال المولى كان احسن احوالها ان يكون حكماً لعطاء ذلك وان كان احسن احوالها ان يكون اولى بعطاء ذلك والشافعي يعطي الخنثى
ميراث امرأة ويوقف بقية المال حتى يتضح امره واقوال الحجة لنا ان ما ذكرناه خارجة عن اقوال الامامية ومنفردة والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضاً فانه لا خلاف بين الفقهاء في اعتبار العلامات عند اشكال الامر وتمييز الامارات على ايجاز وحسبان عدد
الامامية فيما يحكيه في الخنثى على نصوص وشرح [illegible] **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان المفقود
يحبس ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الارض كلها اربع سنين فان لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسم المال بين ورثته
وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا اقوالاً مختلفة فذهب بعضهم الى ان المفقود على التربص به الى تسعين سنة من يوم ولد فقد
ثم يقسم بين الاحياء من ورثته وقال آخرون يوقف تمام مائة وعشرين سنة واقوالهم مختلفة في هذا الباب [illegible] ما ذهبت اليه
الامامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان من خالف الفقهاء فيما ذهب اليه العقلاء [illegible] فلا حجة له
في الاحكام الشرعية **مسألة** ومما يظن انفراد الامامية به وهي موافقة فيها القول بان القاتل خطأ يرث المقتول لكنه لا يرث من الدية
الدليل على هذا المذهب [illegible] وذهب الى ان قاتل الخطأ يرث ولا يرث قاتل العمد وابو حنيفة واصحابه لا يرث قاتل خطأ
واحمد لان يكون صبياً او مجنوناً فلا [illegible] الميراث وقال ابن وهب عن مالك يرث القاتل من دية من قتل شيئاً [illegible]
لا يرث [illegible] قال الاوزاعي [illegible] وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال الثوري
لا يرث القاتل من المقتول ولا من ديته وحكى المزني عن الشافعي انه قال اذا قتل الباغي العادل او العادل الباغي لم يتوارثا لان
قاتل [illegible] والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد [illegible] ظواهر آيات المواريث كلها مثل قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم فاذا عورضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لم يجب مثله في قاتل الخطأ ويمكن ان يقوى ذلك ايضاً بان الخاطئ
معذور غير متهم ولا مستحق للعقاب فلا يجب ان يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة فان احتج المخالف بخبر
[illegible] فلو كان القاتل وارثاً لما وجب عليه تسليم الدية قلنا
عن ذلك [illegible] لا يدل على انه لا يرث [illegible]
ومن تسليم الدية واكثر ما في ذلك انه لا يرث من الدية التي يجب عليه تسليمها شيئاً والى هذا نذهب **مسألة** ومما انفردت به الامامية
ان من مات وخلف اباه مملوكاً ولا وارث له فان الواجب ان يشترى ابوه من تركته ويعتق عليه ويورث باقي التركة وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك وقد روي عن ابن مسعود [illegible] الرجل [illegible] وترك اباه مملوكاً ان يشترى من تركته ويعتق والذي يدل على صحة ما
ذهبت اليه الامامية الاجماع المتردد [illegible] **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية
به ما ذهبوا اليه من ان الوصية للوارث جائزة وليس للوارث ردها وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وان كان الجمهور
والغالب على خلافه والذي يدل على صحة ما ذهبوا اليه من ذلك بعد الاجماع المتردد قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين وهذا نص في موضع الخلاف وايضاً قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها

المفقود

او دين

او دين وهذا عام في الاقارب والاجانب فمن خص به الاجانب دون الاقارب فقد عدل عن الظاهر بغير دليل وايضاً فان هذا احسان
الى الاقارب وقد ندب الله تعالى الى كل احسان عقلاً وسمعاً والخصوم ايضاً لا يفرقون بين ذلك وبين ان يعطيهم في حياته من ماله
وفي مرضه وبين ان يوصي لهم بالثلث في ان ذلك احسان اليهم وفعل مندوب فان قالوا الآية منسوخة بآية المواريث وبما روي عن النبي صلى الله عليه وآله
من طرق مختلفة من انه لا وصية لوارث والجواب عن ذلك ان النسخ بين الخبرين انما يكون اذا تنافى العمل بموجبهما واما آية
المواريث وآية الوصية فالعمل بمقتضاهما جميعاً سائغ فكيف يجوز ان يدعى في آية المواريث انها ناسخة لآية الوصية مع فقد التنافي فاما
الاخبار المروية في هذا الباب فلا [illegible] لانها اذا سلمت من كل قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي الى العلم اليقين
ولا يجوز ان ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله تعالى الذي يوجب العلم ولهذا لا نخص كتاب الله تعالى باخبار الآحاد والاولى ان لا
نخصه بها وقد بينا ذلك في كتابنا في اصول الفقه وبسطناه ويعول القوم على خبر يرويه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم
عن عمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لا يجوز لوارث وصية وعلى خبر يرويه اسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم
عن ابي امامة الباهلي قال سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول في خطبته عام حجة الوداع الا ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث وعلى خبر يرويه اسحق بن ابراهيم الهروي عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال
لا وصية لوارث فاما خبر شهر بن حوشب فهو عند نقاد الحديث ضعيف كذاب ومع ذلك فانه تفرد به عن عبد الرحمن بن غنم
وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو بن خارجة فلم يروه عن عمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وآله الا هذا الحديث وسمعه يخطب النبي صلى الله عليه وآله في [illegible]
انه لا وصية لوارث فلا يرويه غير عبد الرحمن [illegible] عمرو بن خارجة لا يرويه عن عمرو الا عبد الرحمن
ولا يرويه عن عبد الرحمن الا شهر بن حوشب وهو ضعيف منهم عند جميع الرواة واما حديث ابي امامة فلا يثبت لان من رواه اسماعيل الذي
رواه عن شرحبيل بن مسلم وهو [illegible] وعن شرحبيل اسماعيل بن عياش وهو ضعيف وحديث عمرو بن شعيب
[illegible] وهو ضعيف [illegible] جابر [illegible] الهروي وهو ضعيف [illegible] الحديث [illegible] عن عمرو
ابن دينار لم يذكر جابراً [illegible] ابن عباس [illegible] عطاء
الخراساني ضعيف ولم يلق ابن عباس وانما ارسله عنه [illegible] بان الوصية للوارث ايثار لبعضهم على بعض
وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء بين الاقارب ويدعو الى عقوق الوالدين وقطيعة الرحم وهذا ضعيف جداً لانا لا نمنع
من الوصية للاقارب بما ذكروه ومنع في تفضيل بعضهم على بعض في عطية البر والاحسان لان ذلك يدعو الى الحسد والعداوة
والخلاف في جوازه [illegible] الاول **تم** قد وقع الفراغ من تسويد
هذا الكتاب على يد اقل عباد الله الملك العلا ابن
محمد بن صفر عبد الرضا في شهر ربيع الثاني
سنة اربع وخمسين بعد الالف
والحمد لله رب العالمين
وصلى الله على محمد
وآله اجمعين

۳۸
سی و هشت هزار

١٧١